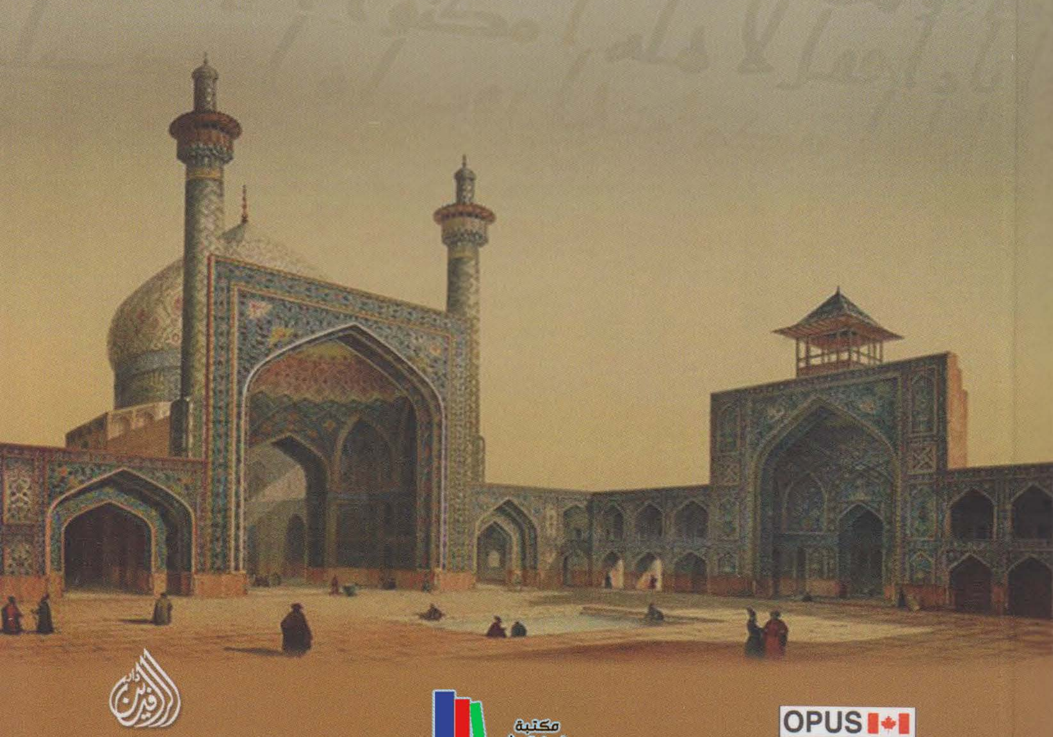
إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين

د. عادل عباس النصراوي



www.daralrafidain.com
مكتبة مؤمن قريش
OPUS PUBLISHERS

إشكاليَّة فَهْم النصِّ القُرآني عِنْد المُسْتَشْرِقين



إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين

Orientalists Problematic understanding of the Quranic text

المؤلف: أ. د. عادل عباس النصراوي

الطبعة الأولى، لبنان/ كندا، 2016

First Edition، Lebanon/Canada، 2016



لبنان – بيروت/ الحمرا

تلفون: +961 1 541980/+961 1 751055

daralrafidain@yahoo.com

info@daralrafidain.com

www.daralrafidain.com



56Laurel Cres. London، Ontario، Canada

Tel: +2266783972

N6H 4W7

opuspublishers@hotmail.com

ISBN: 978 - 1 - 988150 - 80 - 2

إشكاليَّة فَهْمِ النصِّ القُرآني عِنَد المُستَشْرِقين

الأستاذ المساعد الدكتور
عادل عباس النصراوي

كلية التربية الأساسية . جامعة الكوفة

2016م .1437هـ





بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ سورة التوبة ـ الآية 32

الاهداء:

إليك سيّدي يا رسولَ الله «صلى الله عليه وآله»

لولاكَ لم تشرقِ الشمسُ... وما استفاق على ضوءِ ضُحاها القمر..

ولظلَّ نجمٌ في تخومِ الكونِ ينتظرُ الفنا..أو لتاه بين الكواكب أو.. غَبَر..

ولولاك لم يَهِم الماءُ هوىً... أو يتيهَ بين الصخورِ... نَهَر..

وحاشاهُ أن يُغاضَ النورُ بظلمةِ... وأنت ضوؤهُ وسناؤهُ... والقدر...

ولولاكَ ما هجعَ الكونُ بليلهِ...ولا استراحَ البحرُ في مدِّهِ أو في... الجزر...

أنت في محكمِ التنزيل نبيٌّ مُرسلٌ... تماهت روحُهُ بين آياتهِ.. والسُوَر..

وأراكَ حين ينفلتُ النورُ من ليلهِ... ملأ الفؤاد صلاةً تُرتَّلُ في... السحر..

أرجو قبول بضاعتي لديكَ ذخيرةً... ليومِ المشقَةِ في وحشتي أو عندما يطولُ السفر...

عادل

المقدمة

الحمدُ لله ربّ العالمين على ما أنعمَ، وصلّى الله على محمدٍ النبيّ الأمين الذي أرسله نوراً ورحمةً للعالمين، وعلى آله الطاهرين المنتجبين وصحابته الغُر الميامين ومن اتّبع هُداهُم الى يوم الدين، وبعد:

لقد شغلني ما كتبهُ المستشرقون حول القرآن الكريم والردود التي حاولت الحدَّ من غلوائهم، لِما فيها من تحاملِ كلٍّ طرف على الآخر، وقد كان بعضهم قد خرج عن لياقات البحث العلمي وأصوله التي تأخذ بأيدي الباحثين الى الطريق الصواب، فتماهت بين أسطرهم الحقيقة وغشِيها ما غشِيَها، ولعلّ مرجعَ ذلك الى طبيعة المنهج الذي استعمله المستشرقون في دراسة التراث الإسلامي الذي اعتمد على مفردات البيئة الغربية التي تختلف كبيراً عن مجريات المجتمع العربي خاصةً والإسلامي عامة وطبيعتهما التي جرت وفق تعاليم الإسلامي الحنيف، فيما كانت طبيعة المجتمع الغربي بعد عصر التنوير الذي انبثق من بين مفرداته وطروحاته طبقةُ المستشرقين، كانت طبيعة تعادي الدين بسبب من تصرفات الكنيسة التي سيطرت على كلّ مقدرات الشعوب الغربية المسيحية بالخرافة والدجل وغيرها من الطرق الملتوية، فهاج الناس على تعاليمها ونبذوا فكرة الانتماء لها فتحوّل المجتمع الغربي الى مجتمع لا ديني في أغلب طبقاته ومكوناته العرقية واتجه الى البحث عن فكرٍ يستطيع أن ينقذ هذه الشعوب من تلك الأوهام التي سيطرت

عليهم زمناً طويلاً، فظهر المصلحون ليقودوا ثورةً فكرية وعقدية واقتصادية شاملة، تاركةً وراءها الدين والكنيسة إلّا في بعض مواقع في أوربا، فربّما كان أثرُ الكنيسة فيها غير مؤذٍ لشعوبها بسبب من وجود حركاتٍ اصلاحية دينية فيها، كما في ألمانيا مثلاً.

في ظلّ هذه الظروف ولدت النهضة الأوربية وحملت مشعلَ التنوير الى كلّ بقاعها وتعدّت الى أمريكا وغيرها من البلدان الأخرى، وعندما جاء المستشرقون لدراسة التراث العربي والإسلامي، كانوا يحملون معهم كلّ هذه الهموم والتوجّهات، فضلاً عن الأهداف التي رُسِمت لهم أو التي هم رسموها لأنفسهم، فكان لا بدّ أن تفترق هذه المناهج والأهداف عمّا وُجِد في المجتمعات الإسلامية عموماً والعربية خصوصاً، فاصطدموا بكلّ ذلك التراث الذي بُنِي على معتقدات دينية وروحية تحمل عبق الشرق وقيمهِ المخالفة روحاً وعقيدة ومذهباً وسلوكاً لكلّ توجهات الغرب المادية والدينية والعقدية التي انفلتت من قيود المجتمع القديم الذي عاشه الذين مضوا من آبائهم وأجدادهم.

هذا الأمر مثّل إشكاليةً عاشها المستشرقون الذين درسوا التراث الإسلامي، وخاصة القرآن الكريم والسنة النبوية المباركة، فوجدوا أنّ القرآن في عُرف المجتمع المسلم لا ينفك عن الوحي المنزل من الله تعالى على النبي محمد «صلى الله عليه وآله»، وآمنوا أنّ القرآن خُلُق النبي الذي به يسير ويتكلم ويرشد الناس الى الهدى والصلاح، وهذا ممّا اصطدم بالمنهج الغربي الذي لا يؤمن بالدين كنظام للحياة، فكانت رؤيتهم أنّ القرآن بشري أو من تأليف النبي محمد «صلى الله عليه وآله».

لقد بنى هؤلاء المستشرقين أو أكثرهم على هذا المنهج مجمل

دراساتهم عن القرآن الكريم، مع ميل بعضهم الى ما يعتقده ممّن وُسِم بالدين أو كان قسّاً، فنظر الى القرآن من هذه الزاويا العقدية أو الدينية، فوردت إلينا دراساتهم وهي مشحونة بكلّ هذه التداعيات.

هذه مجمل الإشكالية الغربية التي حملها المستشرقون ونشطوا فيها لترجمة القرآن الكريم ودراسته ليقدّموه الى القارئ الغربي بهذا الشكل والمضمون الساذج الذي يختلف في كثير من نواحيه عن أصل النصّ القرآني لغةً ومضموناً وفكراً، وكأنّما أرادوا من خلال ذلك ليقولوا لمواطنيهم أنّ الدين أينما حلَّ فستكون اللعنة قرينة لهم.

قُدِّر لهذه الدراسة التي سميتها «إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين» أن تتكوّن من تمهيد تتبعه ثلاثةُ فصول ثم قائمةٌ بأهم المصادر التي استفاد منها البحث، وقد خُصِّص التمهيدُ لدراسة معنى الإشكالية في اللغة والاصطلاح. إذ إنّها تمثّل جموع الأفكار والآراء الجديدة أو الأسئلة التي يُثيرها الباحث لتثير الذهن اتجاه مشكلة معيّنة أو أزمة ما، من أجل الحلول المناسبة لها، وكذلك تداعيات هذه القضايا في محل البحث والدراسة.

فضلاً عن ذلك اهتم التمهيد بدراسة «النصّ» فهماً ومعنى، بمعنى أنّ الفهم بحدود المعرفة العقلية تقتضي مغادرة الواقع السطحي لأيّ نصٍ مُراد فهمه ومعرفته الى أبعد من الظاهر، لأنّ الاكتفاء بظاهر النصّ يعني الوقوف عند حدود ضيقة في فهمه، لذلك اقتضى هذا الأمر دراسة التداعيات المتعلقة بالمتلقي وروافد النصّ التي غفل عنها أغلب المستشرقين، فجاءت معظم بحوثهم لا تمسّ عمق النصّ القرآني، وقد سميته «الإشكالية وتداعيات فهم النصّ».

أمّا الفصل الأول فكان بعنوان «أساسيات فهم النصّ القرآني ومصادر دراسته عند المستشرقين» ليكون مقدمة لما بعده من الفصلين الآتيين، فبيّن مجموع الأسس التي اعتمدها المستشرقون في دراسة التراث الإسلامي والقرآن الكريم خاصة، وقد تمثلت هذه الأسس بقلّة اكترائهم بأصالة التراث الإسلامي، واستندوا في ذلك على عوامل داخلية وأخرى خارجية تمثلت بطبيعة المنهج المتّبع في دراسة التراث والخلفية البيئية والاجتماعية وغيرها، أمّا الأسس الأخرى فكانت في قلّة اعتمادهم على المصادر الإسلامية القديمة والاكتفاء بمصادر الأوربيين في ذلك، وكذلك الانتقائية في الروايات والمصادر المختصة بدراسة القرآن الكريم، واستندوا أيضاً على بعض العناصر اليهودية والمسيحية، وهذا ممّا أدّى الى الاعتقاد لديهم ببشرية القرآن الكريم وأنّه من تأليف النبي محمد(ص).

أمّا الفصل الثاني، فكان بعنوان «محتوى النصّ القرآني في فهم المستشرقين» وقد بُني على مبحثين، الأول خُصِّص لمحتوى النصّ القرآني الذي درسه المستشرقون المتمثّل بالقصص القرآني الذي جاء منها في القرآن ومضاتٌ لقصص متناثرة في كثيرٍ من السور القرآنية وبعضها قد تكرّر، وقد توَهَّمَ المستشرقون أنّ هذا التكرار غير مُجدٍ أو مفيد، ويعزو أغلبهم هذه القصص الى الرهبان والقسس ممّن سكن الجزيرة العربية وبعض البلدان المجاورة.

أمّا المبحث الثاني فقد خُصِّص لأحكام القرآن كالصوم والحج وغيرها في فهم المستشرقين، وقد اكتسبت هذه الأحكام أهمية كبرى في دراساتهم لتماسّها بحياة المسلمين كافة، فضلاً عن غير المسلمين ممّن سكن البلاد الإسلامية، وقد تصوروا أنّ المنظومة الفقهية الإسلامية

كانت في أول عهدها بسيطة تتوافق مع متطلبات حاجة المسلمين آنذاك، لكن عندما تطور المجتمع الإسلامي احتاج الى تفسير كثير من القضايا الابتلائية اليومية فوضعت تشريعات، وقد استغل المستشرقون هذه التحولات لينفذوا الى القرآن بقصد الطعن به بعدم تمكّن النصّ القرآني من الإجابة على تلك التساؤلات، فكان الردُّ الإسلامي قامعاً لها بسبب من طبيعة النصّ القادر على إنتاج الدلالة مع تطوّر المجتمع وحاجاته وتشريعاته.

أمّا الفصل الثالث، فكان بعنوان «لغة القرآن الكريم في فهم المستشرقين» ابتدأ البحث في دراسة أثر اللغة في بناء النصّ القرآني من حيث خلوده وفنائه وأثره في المتلقي، فالنصّ الخالد هو الذي يستوعب المتلقي الحاضر واللاحق عَبْر الأزمان المتأخرة عنه غير أنّ المستشرقين قدموا النصّ القرآني للغرب مُتَرجَماً بترجمةٍ طافحةٍ بضَعْف المضمون وسطحية الفكرة وبساطة العبارة في حين أنّ القرآن نزل بلسانٍ عربيٍ فصيحٍ بيِّنٍ، والعربي هنا لا تعني النسبة الى أمة العرب بل تعني الفصاحة والبيان وعدم الغموض واللبس، ثم ذُكِر في الفصل بعض أوهام المستشرقين في لغة النصّ القرآني من نحو عدم نقائها، واحتوائها على الألفاظ الأعجمية أو أنّ معانيها مأخوذة من اللغات الأخرى غير العربية، أو أنّ أسلوبه جاء على طريقة الكهان وسَجْعهم، وأنّه نزل غير مُعربٍ على لهجة قريش العامية ثم هذّبه وأعربه النحاة العرب بعد ذلك بقرنين أو أكثر، لكنّ بعض المستشرقين أنكروا ذلك، منهم كولين تيرنر.

هذا أهم ما جاء في فصول الدراسة وتمهيدها التي عالجت مشكلة طالما وقع الخلافُ فيها إذ أوضحت المنهج والطريق الذي سلكه

المستشرقون في دراسة القرآن الكريم، لكنّ الخطوات لم تكن صالحة بسبب غُربَة المنهج وعدم ملاءمته لدراسة القرآن الكريم.

اعتمدتُ في دراستي هذه على مصادر عديدة ودراسات متنوعة، ولعلّ قائمة المصادر شاهدةٌ على ذلك، ومن أهمها ما كان من كتب المستشرقين من نحو «تأريخ القرآن» لنولدكه و«مذاهب التفسير الإسلامي» وكتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام» لكولدزيهير، وكتاب «محمد في مكة» للمستشرق الانكليزي مونتجمري واط، وكتاب «حياة محمد» للمستشرق إميل ديرمنغم، وكتاب «الإسلام ـ الأسس» للمستشرق كولين تيرنر وغيرها من أمهات المصادر لهم، فضلاً عن الدراسات العربية الخاصة في الردّ على أولئك، وكذلك الدراسات في علوم القرآن وتأريخه.

في النهاية لا يسعني إلّا أن أشكر كلّ من ساعدني ووقف بجانبي في كتابة هذه الرسالة أو زوّدني بالمصادر، وأخصّ بالذكر منهم أخي الدكتور ثائر عباس النصّراوي والأستاذ عباس التميمي وولدي مقداد الذي نضّد لي كل فصول الكتاب.

هذا وأرجو من الله تعالى أن يعوّضني في هذا الكتاب أجرَ ما عملتُ كما ينبغي لجلال وجهه الكريم، وآخر دعوانا أن الحمدُ لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

الأستاذ المساعد الدكتور

عادل عباس النصّراوي

العراق ـ جامعة الكوفة ـ كلية التربية الاساسية

الجمعة 1/ 1/ 2016

التمهيد

الإشكالية وتداعيات فهم النصّ

الإشكالية وتداعيات فهم النصّ

مدخل:

يتعدّد فهم النصّ تبعاً لطبيعة المتلقي المرتبط دوماً بثقافته ومجتمعه وبيئته، وكذلك لنوع المثيرات التي يُحدثها لمواجهة ذلك النصّ، سلباً أو إيجاباً، وتتجلّى تلك المثيرات بطبيعة الأسئلة التي تواجه النصّ المقروء أو المسموع، فتعمل على جلاء المخفي منه أو قد تعمل على زيادة خفاء الدلالة والوقوع في الوهم إذا كانت تلك المثيرات من قبل المتلقي لا تتفق معه، فربّما يكون بسبب اختلاف البيئة، أو أنّ ثقافة المتلقي لا يمكنها أن تستوعب النصّ لأنّه مفارق لما اعتاد عليه، فستكون القراءة ناقصة أو غير تامة، وتعتمد قراءة النصّ لأجل فهمِ معانيه ودلالاته على الإشكالات المطروحة التي تنسجم معه وفق منهجيَة قادرة على الوصول الى ما يكتنزه النصّ من معان ودلالات.

إذاً، تمثّل الإشكالية أمراً في غاية الأهمية لتثوير النصّ وحل عُقد المشكلات أو (المشكل) الذي وقع، فأصبح مثاراً لكلّ أسئلة الإشكالية.

الإشكالية والمشكل

في اللغة كلاهما من الفعل الثلاثي المزيد «أشكل»، والمُشكل اسم فاعل منه بمعنى الشيء الملتبس، قال ابن منظور (ت 711هـ): (وأشكل

عليه الأمر: التبس وأمور أشكال: ملتبسة، وبينهم أشكلة أي لبس)[1]، فالمُشكل هو ما أشكل على السامع وتعثّر الوصول الى معناه ودلالته بسبب خفائه أو دقته، فيحتاج الى عمق في نظر لأجل فهمه ومعرفته، قال الجرجاني: (المُشكل هو ما لا يُنال المراد منه إلاّ بالتأمّل بعد الطلب)[2] وهو على العموم يعني ما هو مشتبه فيه ويمكن أن يقرر من دون دليلٍ كافٍ ثم يبقى موقع نظر وتأمّل، وهو أيضاً ما لا يتبّين وجه الحق فيه.

إذن، المشكلة وفقاً لما تقدّم هي ما يُواجه الباحثَ أو الإنسان أو المثقفَ أو المجتمع من أزمات أو معضلات عصيّة على الحل، فيعمل على حلّها من خلال فهم العلل والأسباب المكوّنة لها.

أما الإشكالية فتنحدر من الفعل نفسه (أَشْكَلَ)، وهي مصدر صناعي منه ولم يرَد هذا المصطلح في الثقافة العربية القديمة، وإنما جاء الى العرب وافداً من الغرب وهو ترجمة لمصطلح proplematic، وقد شاع في ثقافتنا العربية المعاصرة في سبعينات القرن الماضي، أو بداية الثمانينات، وبرز من خلال استعماله في الفكر الفلسفي ونظرية الأدب والنقد في الغرب وخاصة عندما استعمل الفيلسوف لوير التوسير في كتابه (من أجل الماركسية) عام 1965 م.

بيد أنّ حداثة هذا المصطلح جعلته غير مستقرٍ في دلالته فاختلف الباحثون في تصويب مفهومه، فقد يُراد به الإشارة الى الشكل أو التركيب النظري، التي أصبحت تعني القضايا الايديولوجية المتناقضة، ثم تطورت

---

(1) – لسان العرب/ ابن منظور: 7/ 176 – شكل.

(2) – ظ: التعريفات/ الجرجاني: 175

لتعني حدود تفكير من تسيطر عليهم[1] وقد تعني أيضاً مجموعة أفكار مختلفة تتبناها مجموعة من المفكرين والباحثين لتكوّن قضية معيّنة لتُدرس من جهات مختلفة لأجل الوصول الى حلٍّ لمعضلة أو أزمة معيّنة، أو ربّما تكون نابعة من فهم أيديولوجي معيّن[2].

يعرّف الدكتور محمد عابد الجابري الإشكالية (على أنها منظومة من العلاقات التي تنسخها داخل فكر معيّن مشاكلُ عديدة مترابطة لا يمكن حلّها منفردة بل مجتمعة في إطار حلٍّ شامل لها جميعاً)[3]

في ضوء هذا الواقع المتناقض لمصطلح الإشكالية أو التقارب في بعض مفاصل المشكلة والإشكالية، فقد استعملها المفكرون والباحثون العرب بدلالة متقاربة أي يختلط في الاستعمال المفهوم العربي القديم للمشكل مع المفهوم الغربي الحديث للإشكالية بوصفها نظرية جدلية قابلة للتطور والتغيير في بعض مفاصلها حتى تستقر.

يرى أحد الباحثين المعاصرين من باب تقريب الرؤية العربية والرؤية الغربية حول مصطلح الإشكالية فيقول: (يمكن القول بأنّ هذا المصطلح يسمح لكل الحلول المطروحة أنّ تكون ممكنة، فلا مشاحة من استعمال مصطلح الإشكالية بدلالته العربية الجديدة المرادفة لدلالة مصطلح المُشكل على الرغم من اختلافها مع دلالة مصطلح (proplematic) الذي يتضمّن محمولات فكرية قد لا تتطابق تماماً مع ما ترجم الى العربية

(1) - ظ: المصطلحات الأدبية الحديثة - دراسة ومعجم/ د. محمد عناني: 79 - 80.

(2) - إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي - قديمة وحديثة/ محمد غانم شريف: 40 (اطروحة دكتوراه).

(3) - إشكاليات الفكر العربي المعاصر/ د. محمد عابد الجابري:

بوصفه نابعاً من بيئة مختلفة وثقافة مغايرة، لأن القارئ قد رسخ في ذهنه أنّ الإشكالية تدل على ما التبس من الأمور)[1].

بناءً على ما تقدّم فأنّ الإشكالية هي مجموع الأفكار والآراء الجديدة أو الأسئلة التي يُثيرها الباحث لتثير الذهن اتجاه مشكلة معيّنة أو أزمة من أجل إيجاد الحلول الناجعة لها أو هي مجموع الإثارات التي تتفاعل مع المشكلة أو الأزمة لتفككها أو تحللّها، وبالتالي فالإشكالية تكون فعّالة وقادرة على حلِّ المشكلات بدينامية متصاعدة، لأجل إسعاف الذهن على فهم ما يُعرض عليه من محفزات لغوية أو غيرها ممّا يُراد منهما، لأنّ أيّ مشكلة تحمل في داخلها مفتاح حلها.

فهم النصّ:

لماّ كانت المشكلة تحملُ في أصل تكوينها أسس حلّها، لذا لابُدّ من استعمال الطرائق الصحيحة والمنهج الذي يوصلنا الى مفاتيح الحل داخلها، وذلك من خلال فهم النصّ.

الفهم في اللغة هو: (معرفتك الشيء بالقلب.... وفهمتُ الشيء عقلته وعرفته)[2]، فالمعرفة القلبية، تقتضي مغادرة الواقع السطحي لأي نص مُراد فهمه ومعرفته الى ما هو أبعد من الظاهر، لأنّ الاكتفاء بظاهر النصّ يَعني الوقوف عند حدود ضيقة في فهمه، وعليه فلا بُدّ من وضع أسس وقواعد عامة ترشدنا لفهم النصّ، فمن هذه الأسس التي يمكن ملاحظتها:

---

(1) – إشكالية الخطاب النقدي العربي المعاصر – دراسة في نقد النقد/ د. علي حسين يوسف:22.

(2) – لسان العرب/ ابن منظور: 10/ 343 – فهم.

ثقافة المتلقي وقابليته على الفهم، وهذا الأمر متعلق كثيراً بالجانب الاجتماعي والسيكلوجي له.

وضوح النصّ وعدم خفائه يعني عدم وجود لبس وإبهام سواء أكان في تركيبه أم في لغته.

الزمن، إذ يمكن تقسيمه على زمن ولادة النصّ وتأليفه ووضعه أو تنزيله بالنسبة للقرآن الكريم، والزمن الآخر هو زمن قراءة النصّ التي توحي للمتلقي بضرورة قراءة المتغيّرات التي صاحبت النصّ عبر الحقب الزمنية المتعاقبة عليه، وما صاحبها من تغيرات اجتماعية وثقافية طبعت المجتمع بطابع يختلف عن زمن تأليفه، فهنا سيصاحب القراءة الجديدة ظروف مختلفة عن الأولى مما تُفضي الى فهم آخر غير الفهم في الأصل.

كما ينبغي على المتلقي أن يبحث عن روافد ذلك الفهم، ولعلّ من أهم تلك الروافد ما تتعلق بالنصّ نفسه، وتتمثل في:

لغة النصّ، وقابليتها على التعبير عن مضمونه.

القرائن المحدِّدة للنص التي ترشدنا الى بيان الحدود التي يتحرك ضمنها من نحو تخصيص العام، وتقييد المطلق، وتفصيّل المجمل وغيرها.

بيئة النصّ الذي وُجِدَ فيه، فمن خلالها يمكن معرفة الظروف التي وُلِدَ فيها النصّ وأبعاد الدلالة للمفردات المؤّلفة له فيها.

المناسبة التي نزل بها النصّ إذا كان قرآنياً أو التي أُلِّفَ فيها من دون القرآن فهي تشكّل إضاءة تكشف عن الأسباب وراء ذلك النصّ.

كذلك على المتلقي أن يعمل على تجسيد ذاته في فهم النصّ، وعدم انصياعه إِلى المؤثرات الداخلية أو الخارجية، ويكون ذلك من خلال:

أ - التفكير الموضوعي للمتلقي، والابتعاد عن منزلقات الذاتية والأعراف الاجتماعية وغيرها.

ب - التخلّي عن الذات في لحظة فهم النصّ.

ت -التخلّي عن العواطف المعطلّة للعقل.

ث - عدم الانتصار للعقيدة والمذهب والدين.

ج - التخلّي عن الخلفيات الفكرية وعدم فرض النتائج المسبقة على الفهم.

إذن يمكن أن تُسهم هذه الأمور في إيجاد قيم معرفية للفهم من نحو صوابية التفكير والمرونة في اكتساب المعرفة وكذلك الكشف عن أواصر الارتباط بين مكونات النصّ الداخلية ومصاديقه في الخارج.

في ضوء ما تقدّم يمكن أن نوضح حدود مفهوم الفهم ودلالته، فهو: تعقّل النصّ ومعرفته وبيان حدوده تمدّد الدلالة فيه بأي وجه محتملٍ مجازاً أو حقيقةً.

على ضوء هذا المفهوم فأنّ التأويل (الهرمونطيقيا) سوف يكون مشتقاً عن الفهم ودالاً عليه، فضلاً عن تواصله مع المجتمع، أي أن يكون الفهم ذا خاصية اجتماعية، لذلك ستكون الذات خارج حدود انطلاقه.

وعليه يمكن أن نعبّر عن الفهم بأنّه إعادة قراءة النصّ مرة بعد أخرى للتدليل على دينامية الدلالة وعدم انحسارها في حدود ضيقة، لأنّ أصل المعنى مبنيّ على اللاتناهي في الدلالة.

تداعيات فهم النصّ:

علمنا قبل قليل أنّ فهم النصّ مبنيّ على بعض الأسس والمعايير، منها ما يصاحب النصّ، ومنها ما يرافق المتلقي، وعندما تجتمع هذه القضايا وتكون في متناول المتلقي فسيمكنه أن يفهم النصّ على حقيقته وظاهره، أو تأويلاً تبعاً لمقتضيات الظروف التي صاحبت النصّ أثناء ولادته أو تأليفه أو تنزيله.

غير أنّ هناك مَنْ يقرأ النصّ على ظاهره من دون الغور في أعماقه أو أنّه لا ينظر الى ظروفه وبيئته، وهذا ممّا يوقعه في وهم الدلالة، فيأخذ بظاهر النصّ فيحدّد الدلالة فيه ويقييدّه أيّما تقييد، فيفقده بريقه، ولم يَعد بإمكانه أن يُواكب التطوّر، وبالتالي فأنّ النصّ سوف لا يكون ذاتَ أثرٍ متجدّدٍ، بل يقع في مساحة تحدّدها حدود تفكير المتلقي الذي لا يقوى على محاكاة النصّ ومسايرته كي يُظهر كل مكنوناته ومقومات صيرورته التي تُوثّق عرى الارتباط بين الظروف الداخلية له ومصاديق وجوده الخارجية.

لقد ظهرت في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية بوادر هذا الاتجاه السطحي لفهم النصّ واضحة في قراءة الخطاب النبوي الشريف الذي تأسست عليه بعض الأحكام الفقهية المبينة على هذا الفهم، فقد جاء بالخبر عن غزوة بني قريضة في السنة الخامسة من الهجرة النبوية المباركة أَنْ (أمرَ رسولُ الله «صلى الله عليه وآله وسلم»: منادياً، فأذّنَ في الناس إنّ من كان سامعاً مُطيعاً فلا يصلينَّ العَصْرَ إلاّ في بني قُريضة)[1]، إرادة منه «صلى الله عليه وآله وسلم» لتعجيل المصير الى حصن بني قريضة،

---

(1) - تاريخ الرسل والملوك/ الطبري: 2/ 581.

وتحشيد المقاتلين غير أن هؤلاء المقاتلين عندما أدركتهم صلاة العصر قبل الوصول الى الحصين، منهم مَنْ صلاها في وقتها، ومنهم من التزم بظاهر النصّ، فلم يُصَّلها إلاّ في بني قريضة بعد فوات أوانها ودخول المغرب[1].

لعلّ هذا الخبر يُعدَّ أول قراءة إسلامية لظاهر النصّ من دون الغور في أعماقه والكشف عن دلالته التي تقتضي الحث والإسراع للوصول الى الهدف الذي أرسلهم إليه رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقد علّل كل فريق من هؤلاء بما سَوَّغَ له فهم النصّ، (فقال بعضهم: لا نصلّي إلاّ في بني قريضة وإن خرج وقتها، لقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» «لا تُصلّوا العصر إلاّ بها»، وقال بعضهم: إنما أُمِرنا بذلك لتعجيل المصير إليها من غير ترخيص منه في تركها الى خروج وقتها. ففعل كُلٌّ فريق منهم ما رأى)[2]، وزعموا أن قد صُوِّبت أفعالهم باجتهادهم بآرائهم في فهم النصّ وأداء الصلاة[3]، وبُني على ذلك أحكام شرعية.

الفريق الأول التزم بالظاهر من دون الولوج الى أعماق النصّ وبيان حدوده ومضامينه التي هي أبعد من أداء الصلاة في المكان الذي خصّصه الحديث النبوي المبارك، في حين أنَّ الفريق الثاني قد فهم من نص الحديث ملازمة الاستعجال في الذهاب الى بني قريضة لا حقيقة ترك الصلاة وعدم أدائها في وقتها إن لم يَصِلوا الى المكان المخصص في الحديث، فضلاً عن ذلك أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يعنِ في

---

(1) – ظ: م. ن: 2/ 582.
(2) – الفصول في الأصول/ الجصاص: 4/ 304، ظ: عمدة القاري/ العيني: 6/ 264.
(3) –ظ: م. ن.

حديثه مخالفة فريضة شرّعها الله تعالى، فهذا الفريق فَهِمَ من نص الحديث الكناية عن العجلة للوصول الى الهدف[1].

لقد كان لفهم النصّ صواباً آثار في الواقع الذي ورد فيه الحديث وربّما كان له أبعادٌ أخرى لم تكن آنية، بل ستظهر بعد زمانٍ بعيد عن ذلك، وهذا ممّا حدا ببعض الصحابة والعلماء الاعتذار عن تفسير القرآن الكريم لئلا يقعوا فيما وقع فيه غيرهم من عدم إعطاء النصّ حقه من فهم الدلالة، فتجنّبوا ذلك، وقد نقل لنا المفسرون إحجام بعض الصحابة عن تفسير قوله تعالى)وَفَاكِهَةً وَأَبًّا([2]إذ سُئل أبو بكر عنها فقال: (أيّ سماءٍ تظلني وأيّ أرض تقلّني إن قُلتُ في كتاب الله ما لا أعلم)[3]، وقيل كذلك أن عمر بن الخطاب عندما قرأ هذه الآية قال: (قد عرفنا ما الفاكهة، فما الأبّ ؟ فقال، لعمرك يا ابن الخطاب إنَّ هذا لهو التكلّف)[4].

يورد لنا كولدزيهير مجموعة من التابعين ممّن توقّف عن تفسير كلام الله تعالى منهم أبو وائل شقيق ابن سلمة، معاصر زياد ابن أبيه والحجاج، وكان إذا سُئل عن شيءٍ من القرآن قال: قد أصاب الله الذي به أراد، وبزعم كولدزيهير أنه لا يريد أنّ يُعنّي نفسه بالبحث عمّا وراء ذلك المعنى[5]، ومنهم أيضاً عبيد بن القاسم الكوفي (ت 72هـ) وهو من أصحاب عبدالله بن مسعود، كان يرفض أن يذكر شيئاً عن أسباب نزول سور القرآن الكريم،

---

(1) ظ: عمدة القارئ/ العيني: 6/ 264.

(2) – سورة عبس/ الآية 31.

(3) – تفسير القرآن العظيم/ ابن كثير: 4/ 473.

(4) – ظ: م. ن.

(5) – ظ: مذاهب التفسير الإسلامي/ كولدزيهير: 74 وانظر مصادره.

ونسمع هذا الأمر الذي يعدّه كولدزيهير من التقوى عند هؤلاء، فيذكر سعيد بن جبير (ت 95هـ) الذي قُتل بسيف الحجاج[1].

هذا التحرّج والاعتذار بُني على أساس الخشية من عدم إصابة الدلالة للنص القرآني في زمن كانت اللغة صناعتهم والبلاغة مهنتهم ومتنفسهم. فمن الأحرى أن يزداد خشية وخوفاً من جاء بعدهم حين فسدت ألسن الناس ودخلت العجمة في كلامهم، لذا نجد أن كثيراً من العلماء قد توقّف عن تفسير كلام الله تعالى والحديث النبوي، وإن كان ذا علمٍ واطلاعٍ في فنون العربية وعلومها، فها هو عبدالملك بن قريب الأصمعي (ت216هـ) كان يتّقي أن يفسّر الحديث ويتّقي أن يفسّر القرآن [2]، وقد سئل (عن معنى قول الرسول «صلى الله عليه وآله»: جاءكم أهل اليمن وهم أبخع أنفساً. ما معنى أبخع ؟ قال: يعني أَقْتَلَ، متندماً على نفسِه كاللائم لها)[3].

لكنّ هذا السلوك في فهم النصّ قد لا نجد له مسوغاً قوياً في ترك بيان معاني كتاب الله الذي يحتاجه الناس في كل شؤون حياتهم ومفردات عملهم، إذا عصي على الفهم بعض معاني آياته وكلماته، فيفرّ الناس الى من أُعطي العلم والدراية في ذلك، فالإحجام في هذه الحالة يكون مدعاة لظهور الدلالة القريبة التي تقتضي السطحية في التفكير والمنتجة لأعراضٍ من المعنى لا المعنى كلّه، فيصاب الفهم بالتسطيح.

نجد كذلك هذا الاتجاه قد ظهر في العصر الحديث وقام على أن

---

(1) ظ: م. ن: 74-75 وانظر مصادره.

(2) - ظ: نزهة الألباء/ ابن الانباري: 99، بغية الوعاة/ السيوطي: 2/ 112، مذاهب التفسير الإسلامي/ كولدزيهير :74.

(3) - م. ن.

أنقاض السلفية إذ نظرت الى النصّ بفهمٍ قاصرٍ، ممّا أوقع أقطابها في أخطاءٍ كبيرة، عندما أسست في أيامنا هذه للعنف عند تفسيرها لبعض الآيات الواردة في سورة التوبة من نحو قوله تعالى: (فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)[1].

ولعلّ هذه الآية المباركة (من أكثر الآيات المؤسِّسة للعنف لدى ما يُعرف في عصرنا الحديث بالتيار السلفي الذي بات يقود حرباً ضد الأنظمة الحاكمة في العالمين العربي والإسلامي وكذلك الغربي فضلاً عن محاربته لبعض الفرق الإسلامية للسبب ذاته)[2]، بسبب من قراءته السطحية لهذا النصّ المبارك وعدم سبر أغواره ودراسة أبعاده التأريخية فضلاً عن بنيته اللغوية، ولعلّ ذلك مرجعه الى إهمال دور العقل أو التطرف في الاعتماد عليه[3]، أو الابتعاد عن فهم النصّ فهماً صحيحاً، ويعود الى أنّ (سوء التفسير وخطأ التأويل الذي وقع فيه هؤلاء قادهم الى فهم خاطئ لهذه الآيات، فأعملوا السيف في رقاب الناس قصد الدخول في الإسلام، مماّ أظهروا وجهاً سلبياً للإسلام المتسامح المبني على الفضيلة وحبّ الحياة واحترام كل الناس بمختلف أديانهم واتجاهاتهم الفكرية ما لم يعقدوا على غيرهم أو يُظاهروا عليهم)[4].

شبيه هذا الأمر ظهر في أوربا الغربية أبان العصور الوسطى التي كانت

---

(1) – سورة التوبة / الآية 5.

(2) – إشكالية البعد التأريخي للقرآن/ د. عادل عباس النصّراوي: 12.

(3) – ظ: م. ن:120.

(4) – ظ: م. ن: 121.

تقودها الكنيسة ورجالها الذين حرّفوا تعاليم المسيحية فاستولوا على أموال الناس وأشاعوا الجهل في طبقات المجتمع الفقيرة، وحجبوا عنهم تعاليم دينهم وقصروا ذلك على طبقة رجال الكنيسة الأغنياء من أبناء الشعب، وهذا الأمر دعا كثيراً من المفكرين والفلاسفة والشعراء والفنانين لمقاومة هذا النفوذ الذي قيدّ حرية التفكير وأشاع الخرافة، يقول وليم كلي رايت: (ونحن مدينون بالشيء الكثير لعصر التنوير فيما يتعلّق بالاستقلال السياسي والحرية الاقتصادية والتسامح الديني وحرية الفكر والنشر وكذلك فيما يتعلّق بإيماننا بالتعليم وبإمكان التقدّم الاجتماعي، وقد تخلّص العقلاء أبان تلك الفترة من كلِّ أنواع الخرافة ولولا عصر التنوير لكُنّا لا نزال نحرق الساحرات والزنادقة ولا نزال نبحث عن شفاء الأمراض ونتال الحظ السعيد عن طريق استخدام الرقي والتعاويذ ونخشى السحر والعين الشريرة ونرى الأشباح ونستشير الدجالين والمتنبئين بالبحث ومعرفة أحداث المستقبل)[1].

يبيّن الكاتب وليم كلي رايت في هذه العبارات حال أوربا من التخلّف والجهل الذي يعم كل مفاصل حياة المجتمع، إلاّ رجال الكنيسة والمتنفذين فيها الذين لم يوقف سيطرتهم حدود بلدانهم بل تعدّى ذلك الى كل أوربا، فلم توقفهم حدود أو معايير فضلاً عن محاربتهم لكل أشكال العلم والتقدّم، فحاربوا العلماء بل قتلوا بعضهم ما أن توصّل الى حقيقة علمية مخالفة لخرافاتهم، من نحو غاليلو الذي أعدمته الكنيسة لأنّه اكتشف أنّ الأرض ليست مركز الكون كما كان تدّعي الكنيسة الكاثوليكية وقد أدان هذا الإعدام رجال الدين البروتستانت[2].

---

(1) – تأريخ الفلسفة الحديثة/ رايت: 154.

(2) – ظ: موسوعة الأديان الحية/ زيتر: 1/ 319 – 320.

لهذا الأمر ولغيره من القضايا الأخرى التي كانت تمارسها الكنيسة خُلِقَ عداءٌ كبيرٌ وشقٌّ في صفوف المجتمع الأوربي، فلم يتقبّل الناس الكنيسة الكاثوليكية ورجالها بسبب من اضطهادها لهم، يقول رايت عند حديثه عن فولتير قائد الثورة الفرنسية: (لقد كره الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا في عصره بسبب خرافاتها واضطهادها، وكان يرغب أن يحلَّ الدين الطبيعي كمذهب المؤلهة في عقول الناس المفكرين محل الكنيسة الكاثوليكية، ودون أن يسبّب ذلك إزعاجاً لدين العوام)[1]، أي أنّ فولتير طرح فكراً جديداً ليحل محل فكر الكنيسة المقيّد للحريات الدينية والسياسية لأجل التخلّص من سطوتها وسيطرتها وقهرها، وكان البديل الذي طرحه يتمثّل في الدين الطبيعي، أي أنّ الدين علاقة بين الله والفرد من دون تدخّل أي سلطة في ذلك، وهو في هذا يرى تحييد الدين وإبعاد الكنيسة عن إدارة شؤون الناس والقضاء على سلطتها المطلقة في مسائل الدين، يقول رايت: (وقد نبذ كثيرٌ من الفلاسفة جميع دعاوي الكنيسة والدولة والسلطة المطلقة في مسائل الدين والسلوك، وتمسّك الناس بالحكومة الشعبية وحقوق الشعب)[2]، وفي هذا دعوة لتأسيس حكومة مدنية يتمثل فيها الشعب بجميع طبقاته وفئاته، تقوم على أساس بناء المؤسسات التي تبني الوطن والمواطن وأنّ يتساوى الناس جميعاً في الحقوق والواجبات، لا كما كان في عهد الحكومة الدينية التي سيطرت عليها فئة صغيرة استولت على كثير من الأراضي الزراعية التي استغلتها لمصالحها الاقتصادية من خلال تشغيل العاملين من طبقات الشعب الفقيرة بأبخس الاثمان.

(1) - تأريخ الفلسفة الحديثة/ رايت: 233.

(2) - م. ن: 154.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا أكثرا انحرافاً من أي كنيسة في دولة أوربية لذلك كانت ردود الأفعال فيها أشدّ من أي دولة أخرى حتى أصبحت الثورة الفرنسية أكثر دموية في بلدان أوربا أبان عصر التنوير، ويعلّل رايت شدة المواجهة في فرنسا بين المفكرين والمثقفين والحكام في الكنيسة والدولة، الى عدم مرونة نظام الحكم القديم فيها، ويقول: (لقد كان معظم الحكام في الكنيسة والدولة ضيقي الأفق ومتعسفين وفاسدين وغير أكفاء، ولم يجدوا طريقة لإصلاح أشكال الظلم التي كانت تعاني منها الطبقات المتوسطة ولم يخفضوا الفقر المدقع الذي كانت تعاني منه طبقات الشعب)[1]، لهذا كانت المواجهة شديدة جداً بين الشعب والسلطة، بسبب ما كانوا يعانونه من ألم المرارة والبؤس، فبحثوا عن المنقذ والبديل المناسب لهم، وقد نجحوا تحت قيادة فولتير في أن يجعلوا ادعاءات الكنيسة والدولة مدعاة للسخرية والاستهزاء والازدراء العام، ممّا مهّد ذلك لانبثاق ثورة 1789م وجعلها أمراً محتماً.

لقد تأثر فولتير كثيراً بفكرة التأليه الطبيعي التي نادى بها المفكرون الانكليز وما كانت إلاّ ردّ فعل معاكس على تشدّد السيادة المطلقة لله من خلال تعاليم الكنيسة التي تتدخل بصورة استبدادية في كل أفعال الطبيعة والناس، ثم أنهم آمنوا أن لا يوجد دين من الأديان الوضعية يمتلك الحقيقة وحده.

وربّما كانّ الماديون الفرنسيون أكثر تطرفاً وذلك بسبب رفضهم لعقيدتهم وآمنوا بالمادة فقط فهي عندهم ليست جامدة بل يجب أن تكون

---

(1) - تأريخ الفلسفة الحديثة/ رايت: 234.

مركبة، وقد سار ماركس على طريقة الماديين الفرنسيين عندما تحدّث عن الدين بوصفه أفيوناً للشعوب[1]، إلاّ أن فولتير كان يرى أنه لو لم يوجد إله لوجب عليه أن يبتدعه، فضلاً عن معارضته لشدة مسيحية المؤسسة الدينية الرسمية [2]، لذلك ساد اتجاه يحاول أن لا يركن الى سلطة الكنيسة، بل أصبح الاتجاه الجديد هو الاقتداء بآراء العلماء كبديل عن رجال الكنيسة، فتوجه لطلب المعرفة، وعلاوة على ذلك أنّ ظهور المذهب البروتستانتي قد غلّب هذه الفكرة فضلاً عن طرحه في الميدان الديني الفكرة القائلة (إنّ كل شخص ينبغي أن يتصرّف وفق تقديره هو، فكذلك أصبح من واجب الناس الآن في الميدان العلمي أن يتطلعوا الى الطبيعة بأنفسهم بدلاً من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال أولئك الذين كانوا يدافعون عن النظريات البالية، وهكذا بدأت كشوف العلم تُغَير وجه الحياة في أوربا الغربية)[3].

لقد بدأ الاتجاه العقلي يسود في عموم المجتمعات الأوربية وخاصة فرنسا وبريطانيا وألمانيا، إلاّ أنّ فرنسا ربّما كانت السبّاقة في محاربة كل ما يمّت للدين بصلة بسبب من شدة المواجهة علنا من قبل الكنيسة.

أمّا بريطانيا فقد بلغ الصراع فيها مع الكنيسة ذروته قبل نهاية القرن السابع عشر، إلاّ أنّ هناك دستوراً انبثق عنه نظام ديمقراطي فضلاً عن تحرره عن بعض التصرفات السيئة التي كانت تميّز حكم النبلاء فيها لذلك لم تكن بريطانيا ـ كما يرى برتراندرسل ـ لوقوع حوادث وقلاقل عنيفة[4]،

---

(1) – ظ: حكمة الغرب/ رسل: 131 – 132.
(2) – ظ: م. ن: 131.
(3) – ظ: م. ن:126
(4) – ظ: حكمة الغرب: رسل: 126.

غير أنّ كثيراً من الفلاسفة قد وقفوا موقفاً مضاداً لدعاوي الكنيسة والدولة في السلطة المطلقة في مسائل الدين والسلوك، واستخدم الفلاسفة الأخلاقيون المنهج التجريبي فكشفوا عن أسس الأخلاق في الطبيعة البشرية والذهن والتجربة بالاستقلال عن الاعتبارات اللاهوتية، ونتيجة لذلك تخلّى الأفراد في القرنين قبل عصر التنوير عن المعتقدات الدينية بصورة كبيرة أو بصورة كلية[1].

لذلك أقام فلاسفة الأخلاق البريطانيون في القرن الثامن عشر الميلادي الأخلاق بطريقة مختلفة، على أسس عقلية وتجريبية مستقلة عن الدين الموحى به، لكنهم من دون أن يهاجموا الدين بصورة مباشرة، وقد رفض المؤلّهةُ الطبيعيون الانكليز المسيحيةَ المعتدلة وقدموا بدلها الدين الطبيعي religior Natural الذي يرتكز ـ كما يعتقدون ـ على العقل والتجربة [2]، وهكذا نجد أن الرأي العام البريطاني لم يتقبّل فكرة الحماس الديني المفرط وإنما قَبِلَ باتجاه ديني متسامح وغير متسلط ففضلوا قبولاً هادئاً وغير انفعالي للدين، فربّما كان ذلك بسبب ما ظهر من صراعات مريرة بين الطوائف الدينية ـ خاصة في القرن السابع عشر الميلادي ـ التي حاولت كل طائفة أن تفرض عقيدتها على المجتمع[3].

أما في المانيا فقد كان الصراع أقل حدّة ممّا في فرنسا وبريطانيا، والظاهر أنّ حكامها كانوا أقل قسوة، وأنّ انتشار الكنيسة البروتستانتية التي اكتسحت ألمانيا كان لها أثرها في تخفيف الصراع، إذ ظهرت فيها ما

(1) – ظ: م. ن: 225.
(2) – ظ: م. ن: 228.
(3) – ظ: تأريخ الفلسفة الحديثة/ رايت: 231.

يُعرف (بالنزعة العفوية) Pietism في منتصف القرن الثامن الميلادي، وهذه النزعة قد أنعشت الشعور الديني ونبذت اللاهوت، واستطاعت الكنائس البروتستانتية في ألمانيا لكونها أكثر مرونة من كاثوليكية فرنسا أن تمثّل بعضاً من فلسفة ليبرالية ومذهب العواطف عند التقويين، لذلك لم يكن هناك سوى صراع ضئيل بين المتمسكين بالآراء الجديدة والمحافظين[1].

أمّا أمريكا فقد كانت في أكثر مفاصلها الفكرية صدى لكل هذه الاتجاهات والمذاهب الفلسفية التي عمّت أوربا الغربية، وقد تركزت دعوى الشعب الامريكي على الاستقلال القومي «إعلان الاستقلال» وتأكيد الحقوق الطبيعية، وقد تجسّد في الدستور الوطني الأمريكي أن يكون هذا الدستور عقداً اجتماعياً يشكلّه شعب الولايات المتحدة بعضهم مع بعض[2].

إذن، كان لأفراط الكنيسة في مبادئها الدينية وتعاليمها وتعاملها مع الشعب، أن أفرزت طبقة من المثقفين في المجتمعات الأوربية مضادة لها وتعمل على إسقاطها والقضاء عليها، وهذه الطبقة التي تشكلّت نتيجة لواقع اجتماعي مرير ومتساوٍ اتجاه كل الشرائح الاجتماعية، أنّها كانت نتيجة لولادة من مخاضٍ عسير واحدٍ، لذا كانت ذات ملامح وروح خاصة وذات ذوق ثقافي واتجاه فكري ينظر للحياة وفق نمط خاصٍ بها وقد كانت من خصائصها المشتركة[3]:

1 - **اللادينية**: تشكلّت الطبقة المثقفة أصلاً في مواجهة علماء الدين

(1) - ظ: م. ن: 243.

(2) - ظ: م. ن: 245.

(3) - ظ: مسؤولية المثقّف/ د. علي شريعتي: 61.

في القرون الوسطى الذين لم يتركوا فرصة للفكر والحياة وكانوا ينظرون للعلم في إطار التعبير عن الأفكار والعقائد التي تهم الانجيل وتتماشى مع طريقة عملهم وتفكيرهم.

2 - **النزعة القومية**: ولمّا كان حكم الناس حكراً على البابا وأنّ لغة العالم هي اللاتينية، ولا يحق لأحد تفسير الانجيل والقضايا العلمية إلاّ بلغة الأم، كي تُبقي الكنيسة سيطرتها على العالم، فأنّ المثقف في تلك القرون أراد أن يحقق ذاته باستقلاليته عن الكنيسة الكاثوليكية فأعلن المطالبة بقوميته الى جوار لادينيته، كي تحلّ لغته محل اللغة الأم، لأنّ اللغة تمثل الهوية، وإنّ اجتماع القومية باللادين في خصائص المثقف أبان ارهاصات عصر التنوير، ما كانت إلاّ بمواجهة عالمية البابا من خلال عالمية اللغة، وأنّ توجّه المثقف الى اللادينية لأنّ فيها حرية العلم، ولأنّ البابا والكنيسة لا يسمحان بوجود هذه الحرية ولأنّهما قيدّاها باسم الدين[1].

ولمّا كان الاتجاه السائد لدى مثقفي القرون الوسطى في أوربا يقوم على محاربة الدين والعالمية فضلاً عن ظهور العقلانية والعلمية في النظر الى الأشياء في المجتمع، بدلاً من تلّقي التعاليم من مجموعة خاصة تُدلّس في تعاليمها الدينية، فقد طوّر هذا الاتجاه مستوى التفكير العام لدى الناس فضلاً عن المثقفين فدخلت العقلانية والعلمية في حياتهم العامة ونبذوا فكرة الدين وراء ظهورهم بوصفه يمثل عنصر تخلّف وانحطاط في المستوى العلمي والعقلي وغير ذلك - بزعمهم - فضلاً عن فكرة الإله

(1) - ظ: م. ن: 70.

الجامع المقدّس، الذي أصبح بمرور الزمن واهناً ومجرداً من المعنى في غياب عبادة تستدعي الحس بالمقدس حتى جُعلت فكرة الإله أمراً لا يمكن تصديقه بالنسبة للكثيرين[1].

بيد أنّ هؤلاء المثقفين الذين غرزوا في أفكار الناس وعقولهم هذا الوعي الذي بدا يتنامى يوماً بعد آخر، طالبوا الفئة المثقفة بالبديل عن الدين والإله، فوضعوا مجموعة من الحلول، تُضاد ما كان عليه عالمهم قبل التنوير وبمعاونة الأفراد والمؤسسات، (وأخذ الأفراد يطوّرون روحانيات علمانية ويسعون عن طريق الأدب والفن أو الممارسات الجنسية والتحليل النفسي أو حتى الرياضة وراء حسٍّ بمعنى متسامٍ يُضيق على حياتهم القيمة، ويصلون بتيارات أعمق للوجود كان من عادة الديانات السماوية أن تكتشفها، وبحلول منتصف القرن العشرين، اعتقد معظم الغربيين أنه لم يكن للدين دور مهم في أحداث العالم مرة أخرى الى الأبد)[2].

إذن، هكذا صاغت الحركة التنويرية الفرد والمجتمع الأوربيين شكلاً ينبذ الدين والكنيسة، وجعل الدين حالة خاصة بين الفرد وربّه وانعدام دوره في الحياة العامة والدولة والسياسة، فضلاً عن منح الفرد كل الحريات التي مُنعت عنه، وجُعِلَ عدم ممارستها انتقاصاً من شخصيته وآدميته، من نحو اعتناق الدين أو الجنس أو المال وإبداء الآراء وغيرها من الحريات حتى أصبحت هذه الأمور بمرور الزمن جزءاً من مكوناتهم الفكرية والعقلية وأَضحْت ثقافة شعبية عامة، إذ إنّ ما يقوله الفلاسفة

(1) - ظ: معارك في سبيل الاله/ كارين آمسرونغ: 316.
(2) -معارك في سبيل الأله/ كارين ارمسترونغ: 316.

والمفكرون على مستوى العلماء، سيكون له صداه الواضح بعد مدة من ذلك عند عامة الناس، كي يشكّل جزءاً من ثقافتهم ومعتقدهم، بل يكون مكوناً من مكونات عقلهم الباطن، الذي يضفي على سلوكهم الاجتماعي والعلمي والفكري طابعه الخاص بهم، فيشكل ثقافة اجتماعية عامة.

ولمّا كان المستشرقون نتاج الحركة التنويرية التي سادت أوربا في تلك القرون وبعدها فأنّ تصرّفهم وسلوكهم الغالب على منهجهم في دراسة التراث العربي الإسلامي المتمثل بالقرآن والسنة النبوية والعقيدة الإسلامية لم يكن بدعاً عندهم عندما طعنوا في هذه المكونات الفكرية عند المسلمين فهم ينطلقون من أرضية مفعمة بالنبذ والعداء لكل ما له صلة بالدين والإله والعالمية، التي ناضل آباؤهم وأجدادهم من قبلهم ضدها.

لذا عندما ندرس طروحاتهم يجب علينا أن لا نغفل هذه الخاصية في التفكير الغربي المناهضة للمقدّس التي تصطدم بمفردات كثيرة في حضارتنا الإسلامية فدراستهم للتراث الإسلامي يعني إحداث صدمة كبيرة في مجمل أفكارهم ومعتقداتهم لأنهم سيجدوا أن التراث الإسلامي مليئاً بالمقدسات.

بيد أنّنا لا ننكر أنّ من المستشرقين مَن حاول أن يكون موضوعياً في دراسته للتراث الإسلامي، فآمن بضرورة أن يتخذ من الظروف البيئية والاجتماعية أبان نزول القرآن والتشريع الإسلامي مصدراً مهماً في دراساتهم، وأن لا يتأثر بذاته فيصدر أحكاماً جاهزة على مجمل التراث اتباعاً لذاته، بل تخلّوا عن ذلك ممّا وَسَمَ كتاباتهم بالموضوعية والعلمية، من نحو غوستاف لوبون في كتابه (حضارة العرب) وجان ديون بورث

في كتابه (الاعتذار - محمد والقرآن) والمستشرقة (زيغريد هونكه) في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب) وكولين تيرنر في كتابه (الإسلام ـ الأسس) في حين كان بعضهم الآخر قد تأثّر أيّما تأثّر بعقيدته، فكانت كتاباتهم صدىً لعقائدهم وأفكارهم الدينية، وقد غلب هذا السلوك على كثير من المستشرقين اليهود والتبشيرين من نحو كولدزيهير في كتابيه (مذاهب التفسير الإسلامي) و(العقيدة والشريعة في الإسلام) وبرنارد لويس وبارك كرواس من اليهود والمستشرق البلجيكي الأب لامنس في دراسته عن مكة (الأحابيش والنظام العسكري في مكة زمن الهجرة)، ومنهم أيضاً (نيكولا دكيز، وفيغش، وفراتشي، وهوتبخر، وبلياندر، وبريدو) الذين وصفوا القرآن الكريم بأنه نسيج من السخافات وبأنّ الإسلام مجموعة من البدع، وأنّ المسلمين وحوش[1]، فتخلوا عن الموضوعية في دراسة الحضارة العربية الإسلامية، وقدّموا الإسلام الى الغرب بصورة مشوّهة.

(1) - ظ: التعبير الفني في القرآن/ د. بكري أمين: 18.

الفصل الأول

أساسيات فهم النصّ القرآني
ومصادر دراسته عند المستشرقين

أساسيات فهم النصّ القرآني ومصادر دراسته عند المستشرقين

مدخل:

كانت الكنيسة على مرّ العصور تَعدُّ الإسلام خطراً على كيانها ومعتقداتها وأنّه سائر في طريق لم يدعَ منفذاً في بيت أو مؤسسة إلاّ ولجه ليبثّ تعاليمه وقيمه وأخلاقه بين الناس، ويرون أنّ في طروحاته مقبولية كبيرة لدى المتلقين، لذا كان هذا حافزاً لهم لأن يقفوا في طريق تقدّمه ومسيرته بشتى الطرق والوسائل، سواء أكانت علمية أم غيرها.

لقد نهض رجال الكنيسة وكذلك اليهود على معرفة الإسلام من خلال القرآن والسنة النبوية المباركة فعملوا على دراستها لأجل كشف مضامينها وتشويهها، والطعن بها، ولعلّ أول من بدأ هذا الهجوم يوحنا الدمشقي حوالي «650 – 750 تقريباً» بتوجيه عدة انتقادات على النسق العام للقرآن الكريم ثم تبعه في ذلك أثيميوس ريجابينوس «في كتابه «العقيدة الشاملة «وبعد ذلك وجّه نيكتياس البيزنطي هجوماً يدحض فيه القرآن، ولعلّ أكبر هجوم جدلي على القرآن والإسلام هو ما قاله امبراطور بيزنطة «جان كنتاكوزين» في كتابه «ضد تمجيد الملة المحمدية» و«ضد الصلوات والتراتيل المحمدية»، وغيرهم من نحو الكاردينال نيقولادي كوزا (1401

– 1464 م) ودينيس، والفونس سينا، وجان دي تيريكريماتا، ولويس فييف، وميشيل نان وغيرهم[1].

لقد كان اتصال هؤلاء بالعالم الإسلامي من خلال القرآن الكريم، واتخذوه السبيل للولوج إليه، ولأجل دراسته ومعرفته قاموا بترجمته، وكانت الترجمة ممّا توافق أهواءهم أو تنسجم مع أهدافهم التي رسمتها لهم مؤسساتهم التبشيرية آنذاك، وترشدنا المصادر إلى أنّ أوّل ترجمة للقرآن الكريم في الغرب قامت بها الكنيسة تعود الى ما بعد فشلهم في الحروب الصليبية، عندما رُدّوا على أعقابهم، فأحسّوا بفشلهم في ردع الإسلام بآلة الحرب، اتجهوا الى محاربته من خلال معرفة العالم الإسلامي من الداخل، فاحتاجوا الى ترجمة القرآن الكريم بوصفه دستور المسلمين فظهرت أول ترجمة له سنة 1141 م عن طريق الأب بطرس المبجل (1092 – 1157 م) وهو رئيس دير كلوني Clugny بجنوب فرنسا، وكان نشطاً لاستتباب السلم بين ملوك أسبانيا آنذاك ووجد أن الفرصة سانحة للتعرّف على الحوار القائم بين الإسلام والمسيحية هناك، وعند فشل الحروب الصليبية في الاستحواذ على بيت المقدس، خرج بقناعة بأن لا سبيل الى مكافحة (هرطقة محمد) – بزعمه – بعنف السلاح الأعمى وإنّما بقوة الكلمة فاحتاج الى المعرفة المعمّقة بفكر الخصم، وهكذا وضع خطة لترجمة القرآن واختار لذلك راهبين أحدهما انكليزي يُدعى (روبرتوس كيتينيس) والآخر ألماني يُدعى (هرمان الرالماتي)، وكانا

(1) – ظ: دفاع عن القرآن ضد منتقديه/ د. عبدالرحمن بدوي: 5 – 6، ظ: صورة الإسلام في أوربا في العصور الوسطى/ ريتشارد سوذرن: 81 – 85.

ملمّين باللغة العربية[1]، ويُقال أنّه استعان برجل مسلم اسمه (محمد) [2]، فقد عُهِدَ الى الأول منهما ترجمة القرآن الكريم والى الثاني بترجمة النُبذ المختصرة، كما ترجم تأريخ إسلام بعض الشخصيات، فضلاً عن ذلك فقد كلّف بُطرس المبّجل الأستاذ بطرس التوليتاني بترجمة مخطوط في (علم الكلام) من العربية الى اللاتينية[3]، غير أنّ هذه الترجمة للقرآن بقيت ضمن مخطوطات الدير، ولم تصدر الاّ في سنة 1543م، مخافة أن تعدّها بعض الدوائر عاملاً مهماً من شأنه أن يسّهل التعريف بالإسلام، ويُقال إنّ هذه الترجمة قد أُتلِفت فيما بعد، ولم تسمح الكنيسة بطبع ترجمة للقرآن الكريم باللاتينية إلاّ في عهد البابا الكسندر السابع (1555 – 1567 م)، ثم توالت بعدها الترجمات بلغات عديدة منها العبرية[4].

وصف المستشرقون هذه الترجمة بأنها حُرّفت كثيراً من النصّوص التي أعادت صياغتها، وبالَغَ المترجمون في الإساءة للقرآن الى درجة أن بطرس المبّجل قدّم القرآن للعالم الغربي بطريقة بذيئة[5].

إذن، كانت الترجمة أول اتصال للغرب بالعالم الإسلامي عن طريق الكلمة بعد أن اتصلوا به من خلال الحروب الصليبية التي كانت تبغي

(1) – ظ: تأريخ حركة الاستشراق/ يوهان فوك: 16 – 17، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم/ د. محمد صالح البنداق: 95، دفاع عن الإسلام ضد منتقديه/ د. عبدالرحمن بدوي: 5، صورة الإسلام في أوربا في القرون الوسطى/ ريتشارد سوذرن: 80، الاستشراق في التأريخ/ د. عبد الجبار ناجي: 292 – 293.

(2) – ظ: نقد الخطاب الاستشراقي: د. ساسي سالم الحاج: 1/ 43.

(3) – ظ: تأريخ الاستشراق/ يوهان فوك: 18.

(4) – ظ: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم/ د. محمد صالح البنداق: 95 – 96.

(5) – ظ: الاستشراق في التأريخ/ د. عبد الجبار ناجي: 292 – 293.

الكنيسة الكاثوليكية من ورائها الاستحواذ على بيت المقدس، بحجج دينية اخترعوها لهذا السبب.

بعد هذه الترجمة المزيفة للقرآن الكريم، توالت عملية التواصل بالعالم الإسلامي من خلال وسائل المعرفة الأخرى التي كانوا يرون أن من شأنها أن تفصم عُرى التماسك بين القرآن والمسلمين.

لقد عمدت الكنيسة أيام حكمها للعالم الغربي الى إيفاد عددٍ من القساوسة الذين أُعّدوا إعداداً خاصاً الى عدد من العواصم الإسلامية في الاندلس خاصة لقربها منهم كي يدرسوا اللغة العربية وعلومها وليتمكنّوا من خلالها معرفة القرآن بوصفه نصّاً نزل بها، ثم عملت أيضاً على إنشاء المدارس العربية في بعض العواصم الأوربية من نحو روما وغيرها لأجل إعداد أجيال متخصّصة بالعربية فكان من نتاج ذلك ظهور أولئك الموفدين الذين يمثلون طلائع المستشرقين[1]، فضلاً عن ذلك اهتم الغرب بالمعجم اللغوي فقد عملوا معجماً عربياً لاتينياً، ولعلّ أول معجمي عربي لاتيني أُلِّف كان في أسبانيا المسيحية، وضعه أحد الرهبان المسيحيين ليكون عوناً للمبشرين، ويَدّعي المشتشرق الألماني يوهان فوك أنّ الطبيعة اللغوية لهذه الترجمة تكشف عن أنّها أُعدَّت من قبل رجل كان يتحدث العربية بطلاقة، الشيء الذي يُفهم منه بأنّه كان لأحد المستعربين أي لمسيحي أسباني عاش في ظل الحضارة واللغة العربيتين[2].

لم يقف النشاط المسيحي عند هذه الحدود، بل تجاوزها الى خطوة

---

(1) - ظ: الفكر الاستشراقي/ محمد الدسوقي: 33 – 34، الإسلام والغرب/ سمير سليمان: 2/ 125.

(2) - ظ: تأريخ حركة الاستشراق/ يوهان فوك: 21.

تُعدُّ أكثر أهمية في عالم الاستشراق في القرن السادس عشر الميلادي، فبدؤا بالطباعة باللغة العربية، وعندها تحرّكت الدوائر العلمية باتجاه الشرق الإسلامي من خلالها[1].

ازداد اهتمام الغرب بالمشرق الإسلامي وازدهرت العلاقة في القرن السابع عشر الميلادي عندما أنشأوا كرسيين للعربية في جامعتي اكسفورد وكامبرج[2] وقد تُوِّجت جهود الغرب اتجاه العرب والمسلمين، بالحملة الفرنسية على مصر عام 1798 م عندما نُقِلت أفكار الثورة الفرنسية وقيمتها التي ولدت بعد مخاضٍ عسير وصراع مرير مع الكنيسة[3]، وفي هذه المرحلة تبلور مصطلح الاستشراق كحركة عاملة في المجتمعات الإسلامية.

إنّ حركة الاستشراق ولدت من رحم تناقضات الغرب وحروبه ومشاكله فضلاً عمّا كان سائداً في المجتمعات الغربية من جهل وحرمان، وقد أضفت هذه الأجواء بطابعها على مجمل أفكار وتحركات المستشرقين فبرزت لديهم اتجاهات عدّة في قراءة التراث العربي الإسلامي وكانت أغلب مسالكهم واتجاهاتهم متناقضة فيما بينها، لذلك كانت النتائج التي حصدوها متناقضة أيضاً بل هدّامة حضارياً لأنها ترجمت الفكر الإسلامي على غير أصله ووضعه الصحيح بل قدّموا الإسلام مشوّهاً الى الغرب.

لقد رصد المستشرق الفرنسي إميل درمنغم ذلك وانتهى الى نتيجة

---

(1) – ظ: افتراءات المستشرقين/ د. يحيى مراد: 55 – 56.

(2) – ظ: م. ن: 57.

(3) – ظ: م. ن: 57 – 58.

حدّدها بقوله: (ومن المحزن ألاّ تزال النتائج التي انتهى اليها المستشرقون سلبية ناقصة ولن تقوم سيرةً على النفي)[1]، ثم يتأسف على ما فعلوه في نقدهم للقرآن الكريم والسيرة النبوية مستنتجاً ذلك من خلال نقوداتهم ومغالاتهم في ذلك، حيث يقول: (ومن المؤسف حقاً أن غالى بعض هؤلاء المتخصصين في النقد أحياناً، فلم تزل كتبهم رسماً، وكانت كتبهم عامل هدم على الخصوص)[2]، معيباً عليهم ذلك بسبب من منهجهم وسلوكهم في الدراسة والبحث والنقد فضلاً عن مغالاتهم في كلّ ذلك[3] الذي أدّى الى غموض الحقيقة وعدم وضوح السبل السالكة الى كشفها ومعاينتها التي تؤدي الى بيان الحق وظهوره.

(1) - حياة محمد/ إميل درمنغم: 10.
(2) - م. ن.
(3) - ظ: م. ن: 10 - 12.

المبحث الأول

أساسيات فهم النصّ القرآني عند المستشرقين

تعدّدت مشارب المستشرقين وطرقهم للولوج الى دراسة النصّ القرآني والسنة النبوية المباركة، بتعدّد ثقافاتهم وتوجهاتهم الفكرية والعقدية والعلمية، فكلّ مؤسسة استشراقية، بل كل مجموعة من مجاميع المؤسسة الاستشراقية الواحدة كان لها سبيلها في دراسة النصّ القرآني خاصة، فربّما تختلف أو تتباعد عن بعضها ولمّا كانت المؤسسات الاستشراقية لها أهدافها الخاصة بها، فقد عملت وفقها في الكشف عن المضامين الحضارية للنص المبارك، ومن ثم تعمل فيها أهدافها ورؤاها في كل ذلك، ولعلّ أغلب أهدافهم أو جلّها لا ترقى الى تقديم القرآن للمجتمع الغربي بشكله الحضاري ووجهه الناصح، لذلك سلكت هذه المؤسسات سلوكاً يكاد يكون غير موضوعي في دراسة النصّوص، وإنّما كان سلوكاً تعبوياً يصبّ في مصلحة مؤسساتهم الدينية أو الحكومية التي أنشأت أصلاً – كما علمنا – لهدم الإسلام والحضارة الإسلامية من خلال أقدس نص لدى المسلمين، وهو القرآن الكريم.

لقد تميّز سلوك أغلب المستشرقين عند دراسة النصّ القرآني مِنْ أنّه سلوك منحازٌ فهو مرة يكون باتجاه الغض من قيمة التراث الإسلامي وإظهاره مشوَّهاً[1] وأخرى باتجاه الطعن بالقرآن الكريم وبوسائل متعدّدة،

---

(1) – ربّما يعود ذلك الى تباين المستشرقين في تفسيرهم للتأريخ العربي الإسلامي بسبب

ففي الأول كانوا يحاولون من خلاله إظهار الفكر الإسلامي بأنه فكر متناقض من داخله وذلك بتقديمه تقديماً سطحياً للمتلقي الغربي أو المستغربين من العرب والمسلمين الدارسين في جامعتهم، ويكون ذلك باستعمال مناهج صُبِغت بصبغة غربية، ووفق مضامين ورؤى مسيحية قديمة أو متنوّرة بآثار الحركة التنويرية التي اجتاحت أوربا بعد فترة القرون الوسطى فيها، فجاءت مناهج موتورة بفعل العداء للدين ولكل ما يمتّ للتراث عندهم، إذ أنّ تلك المناهج بدأت تعمل لديهم عندما قفزت على التراث وأبقته وراء ظهرها غير مبالية فيه، فعندما تُلقّن هذه المناهج للباحثين لأجل دراسة الفكر الإسلامي المرتبط عضوياً بالتراث والنصّ المقدّس، سيصطدمون بعقبة كأداء ربّما تتحطم كل أسس تلك المناهج على صخرة التراث الإسلامي العظيم بعظمة القرآن.

عندما شعر المستشرقون بهذا الفاصل الكبير بين المنهج وتطبيقه العملي على التراث الإسلامي، لم يتجاوزا مناهجهم، وانما حاولوا أن يلتفوا على التراث وبوسائل متعدّدة لأجل إثبات صحة المناهج، ولإثبات سلامة موقفهم من التراث وبكونهم علميين في تحليل مفرداته وأسسه، غاصوا في أعماقه فحرّكوا ما سكت عنه علماء المسلمين لسبب أو لآخر ومستعينين بالضعيف من الروايات وغير المستندة الى أقل مستويات الصحّة، وكلّ ذلك لأجل أن يقدّموا هذا التراث بشكل مشوّه.

أمّا في الثاني فكانوا يعملون على ضرب الإسلام من خلال الطعن

اختلافهم في المنهج، فقد تميز كل مستشرق بخواص قد تفارق المجموعة الأخرى، التي يميزها التناقض من بينها في أغلب الأحيان فضلاً عن خصائصهم العقدية، فهم يقدمون تفسيرات للتأريخ مباينة لغيرهم بسبب اختلافاتهم الايدلوجية.

بدستوره المتمثّل بالنصّ المقدس، منطلقين في ذلك من معتقداتهم التي الغت القدسية من كلِّ شيء، فتجاوزت بذلك ما كان إلهياً أو مُوحى به الى الأنبياء والرسل ومستعينين له بأسلحة طالما اختلف بها أو نبذها أغلب العلماء، وتمسّك بها القلّة القليلة ممّن كان ينظر الى النصّ على أنّه مجموعة من القيم الجامدة التي لا يمكنها أن تتحرك عَبر الحقب الزمنية المتغيّرة دوماً فتوقف لديهم الزمن ؛ وعند ذلك توقف النصّ وهذا الأمر أدى الى حدوث فجوة كبيرة بين تكوين النصّ وفهمه في ذلك الحين، وبين الفهم الجديد له، فحاول المستشرقون أن يملؤوا هذا الفراغ بفعل مناهجهم المبنية على قطيعة التراث، فدسّوا فيه ما استطاعوا الى ذلك سبيلاً، ومستعينين بأتباع أولئك القوم المتمثلين بالسلفيين ولعلّ أبرزهم ما يُسَمّون بالوهابية [1]، الذين اتفقت مصالحهم في ذلك فأسسوا المراكز البحثية ووسموها بالعلمية والفكرية وموّلوها بالأموال اللازمة في الغرب الأوربي والأمريكي ومنها في العالم الإسلامي، وجيّشوا لها أعداداً كبيرة من الباحثين من بقاع الارض ممّن ارتضى لنفسه أن يكون أداة لذلك، وليعملوا سوية على هدم الإسلام من خلال الطعن بالقرآن الكريم.

لقد اتبع هؤلاء المستشرقون وأتباعهم طرقاً وأساليب ومسالك عدّة، كانوا يروْن أنها ناجعة في تحقيق أهدافهم، فاستعانوا بأسهل الوسائل وربّما كانوا فيها قريبين الى نفوسهم ومعتقداتهم، دون الولوج في أبحاثهم بموضوعية، التي ربّما تقودهم الى تصحيح مناهجهم، وجعلها أكثر ملائمة ومناسبة في فهم نصوصهم المرجعية، فضلاً عن النصّ القرآني المقدّس، فمن هذه المسالك المتبعة لديهم في فهم القرآن الكريم ما يأتي:

---

(1) – ظ: الاستشراق وآل سعود/ د. أحمد عبد الحميد غراب: 49 – 77.

أولاً – عدم الاكتراث بأصالة التراث الإسلامي:

شكّلَ التراث الإسلامي لدى المستشرقين عقبة مانعة من تحقيق مآربهم لما فيه من الاتساع والفكر والحضارة التي تحاكي ضمير الإنسانية بما تحمله من قيم قادرة على قيادة المجتمع الإنساني الى برَّ الأمان، وهذا ممّا حدا بهم أن يعدّوه مناوئاً حقيقياً لكل تطلعاتهم العقيدية والايديولوجية، لذلك حاولوا الغضَّ من قيمة التراث الإسلامي واظهاره مشوّهاً لمجتمعاتهم، فكان هذا سلوكاً منهم في إرادة فهم النصّ القرآني، أي أنهم اتخذوا من تشويه التراث من خلال الدسّ عليه، وسيلة لهذا الفهم، كي تكون عملية الفهم هذه عملية مشوّهة لدى المتلقين من شعوبهم الغربية، وعندها سيكون سوء الفهم حاجزاً بينهم وبين الفكر الإسلامي، وكان أسلوبهم في ذلك التشكيك بفائدة تراث المسلمين وإحلال مفاهيم جاهلية ماتت منذ نشر الإسلام من نحو الفتن الطائفية بين المسلمين[1]، وقد تمثّل عدم الاكتراث بالتراث الإسلامي والغضّ من قيمته كأسلوب لفهم النصّ القرآني بعوامل داخلية وأخرى خارجية، فالعوامل الخارجية هي ما كانت تدور حول التراث لا التراث ذاته، ويمكن لنا حصرها بنقاط معيّنة، ربّما تكون في الغالب مستوعبة لذلك وهي:

1 – المنهج المتّبع في دراسة هذا التراث: إذ استعمل المستشرقون مناهج متعدّدة بعد الثورة الفكرية والاجتماعية بعد القرن التاسع عشر، ولا سيما أبان الحرب العالمية الأولى، فقد تطوّر المستشرقون بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية، غير أنّ هذه الطريقة ربّما تتسم بالغموض لأنّ

---

(1) – ظ: آراء المستشرقين/ عمر ابراهيم: 34.

عملية إيجاد المناهج في ذلك الحين تتعرض لسلسلة من التغيرات التي تكون في أغلب الأحيان متأثرة بالعقيدة الدينية أو الأيديولوجية للمؤسسات الاستشراقية على مستوى الأفراد، أو متأثرة بطبيعة عمل المستشرق، فضلاً عن طبيعة الأسئلة التي يوجهها المستشرقون [1].

لقد كان المنهج المُعدّ من قبلهم، بتعدّد مشاربهم واتجاهاتهم بسبب ما هم عليه من اختلاف وتناقض، سيؤول الى نتائج ستكون حتماً مغايرة لغيره من المناهج الأخرى، وإنَّ دراسة أيّ نصٍّ وفق هذا السلوك المتناقض سيَؤول الى نتائج مختلفة في الفهم.

2 - الخلفية البيئية للمستشرقين بعد الحرب العالمية الاولى، إذ تأثّروا الى حدٍّ كبير بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية، ممّا طبعتهم بطابع بيئتهم التي نشأوا فيها أو طبيعة مهمتهم التي تحدّدها المؤسسات التي ينتمون إليها، فكانت نتائجهم ضيقة بضيق تلك البيئات التي ينتمون اليها بالنسبة للتراث الإسلامي.

3 - الغموض الذي اتسمت به معظم دراساتهم التأريخية عن الإسلام، فهي دراسات تتصف بالشمولية، وهذا مما وسمها في الغالب بالسطحية أو أن تكون قد حُمّلت بما ليس في التراث، وربّما يعود ذلك الى الطبيعة المنهجية لهم.

4 - اختلاف طرق المعالجة عَبْر فترات زمنية مختلفة، وهي غالباً

---

(1) - ظ: افتراءات المستشرقين على الإسلام/ د. يحيى مراد: 426 - 427، 429.

ما تتسم بالتعميم وعدم الوضوح وربّما يعود ذلك الى السعة الجغرافية للتراث الإسلامي فضلا عن طبيعة المعالجة إذ كانت معالجة لا دينية وعلمانية لا تتناسب مع طبيعة الإسلام[1].

5 - مشكلة تعدّد اللغات التي يستعملها المستشرقون في أبحاثهم ودراساتهم، فالدارس الذي يعرف العربية والإنجليزية والأسبانية والفرنسية، يتمتع بميزة كبرى في فهم النصّ[2] من خلال تعدّد مصادر المعرفة عنده، في حين أن غيره لا يتمتع بهذه الميزة، فينشأ هناك فرق في الفهم، وأنّ عملية الفهم نسبية تبعاً لذلك.

6 - أغلب كتابات المستشرقين كانت لجمهورهم الغربي، وهذا ممّا يفرض عليهم نوعاً معيّباً من الكتابة التي ترضي ذلك الجمهور[3].

7 - رؤية المستشرقين للإسلام كانت رؤية تكاد تكون غير معترف بها من قِبَل المسلمين لأنهم قدّموا التراث الإسلامي تراثاً خالٍ من قيم الإسلام الصحيح[4].

8 - اقتصارهم على مصادر معيّنة في دراسة التراث الإسلامي، واهمال المصادر الأخرى فهم قد جعلوا المصادر السنية مصدرهم الرئيس في الأغلب الأعم، وأهملوا ما جاء في كتب

---

(1) - ظ: م. ن: 429.

(2) - ظ: افتراءات المستشرقين على الإسلام/ د. يحيى مراد: 429.

(3) - ظ: م. ن: 430.

(4) - م. ن: 435.

الشيعة والمتصوفة وغيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى.

9 - اعتمادهم على دراسات الأوربيين، فالمستشرق الأحدث عهداً غالباً ما يعتمد على من سبقه، فمثلاً كان نولدكه مصدراً مهماً في دراسة القرآن، دون النظر الى غيره من المصادر الإسلامية الحديثة والقديمة في الغالب.

10 - إحساس المستشرقين بالغربة عندما يتناولون أو يعيشون في كنف ثقافة تختلف اختلافاً عميقاً عن ثقافتهم، وهذا ممّا قادهم الى الإحساس بتفوق ثقافتهم الأوربية، فباعدهم هذا الشعور عن الشرق عموماً، وأنهم كانوا يرون أنّ الإسلام يمثل الشرق تمثيلاً متدنياً وذات خطر فتّاك على العالم الغربي[1].

11 - نظرتهم للشرق من خلال أصوله الواردة في الكتاب المقدس، ولمّا كان الإسلام يتمتع بعلاقة خاصة مع المسيحية واليهودية، فظّلّ يمثّل في نظرهم فكرة (الوقاحة الثقافية) وأنّ هذه الفكرة تفاقمت لديهم، من أن الحضارة الإسلامية لو استمرت بصورتها الأصلية والمعاصرة فأنّها ستستمر في الوقوف موقف المعارضة لهم[2].

12 - وممّا اشترك فيه الباحثون الغربيون في العلوم الإنسانية عموماً، هو فكرة استخدام نصوص محدّدة، للانطلاق من الخاص الى العام[3].

---

(1) - ظ: الاستشراق/ ادوارد سعيد: 401.
(2) - ظ: م. ن.
(3) - ظ: م. ن: 398.

هذه النقاط تمثل العامل الخارجي في السلوك العام للمستشرقين أنفسهم في فهم التراث الإسلامي، وهي تدور خارج التراث، بمعنى أنها تشكل الإطار الخارجي لمجمل مسالك فهم النصّ.

أمّا العامل الداخلي، فهو مختص بالتراث الإسلامي خاصة، ويتمثل في:

1 - سعة التراث الإسلامي وشموليته ممّا صَعُبَ على المستشرقين الإحاطة به، وهذا الاتساع أوقعهم في صعوبة التخصيص وعدم الاستطاعة في إيجاد سبيل لتصنيف منهجي شامل في دراستهم.

2 - خاصية التداخل في مختلف العلوم في مجال الدراسات الإسلامية، وعدم وجود درجة تخصّص محدودة في مجالات هذه العلوم المختلفة المتباينة، وهذا ممّا جعل دراسات المستشرقين تتسم بالسطحية نسبياً على العموم، مع العلم أن التداخل في العلوم مماّ يُثري العلم ككل[1].

3 - طبيعة النصّ القرآني وما ورد فيه من قصص للأمم السالفة، فضلاً عن ذكر الديانتين اليهودية والمسيحية، وهذا ممّا دعا المستشرقين الى الطعن بالقرآن بوصفه متأثراً بهذه الديانات، فوصموا القرآن بأنّه من تأليف النبي محمد (صلى الله عليه وآله).

4 - طبيعة العلاقة بين تأريخ شبه الجزيرة العربية وتأريخ الإسلام، إذ إنّ المستشرقين كانوا يعدّونها كالعلاقة بين السبب والنتيجة، فقد درسوا الإسلام بوصفه إفرازاً لحضارات ليست إسلامية،

(1) - ظ: افتراءات المستشرقين/ د. يحيى مراد: 433 - 434.

في حين بعضهم يجرد الإسلام من أي سمات إبداعية أو أصلية، وهم أيضاً صوّروا الإسلام عندما توسَّع مبكراً الى الجانب الحركي فيه، فأرجعوا ذلك الى طبيعة المجتمع آنذاك الذي كان يتّسم بسمات البداوة والانحلال الاجتماعي[1]، غير أنّ السبب ربّما يعود الى أن المستشرق كان يرى أنه يمر بمرحلة مأزومة وموتورة فرضتها عليه بعض الأخطار، مثل خطر الهجمة والجذب الأخلاقي والنزعة القومية العالية وغير ذلك[2].

ثانياً/عدم اعتمادهم على المصادر الإسلامية القديمة:

في أغلب الأحيان واكتفاؤهم على ما جاء به من سبقهم من المستشرقين وخاصة نولدكه، وقد كان هذا أسلوباً متبعاً لديهم للكشف عن التراث الإسلامي، باعتمادهم على أسلافهم من المستشرقين وخاصة الذين كانت لهم يد معروفة في مجال الدراسات القرآنية من نحو المستشرق الألماني نولدكه، فقد اقتفى أثره وأخذ عنه كثيرٌ منهم وخاصة الألمان، إذ كان يُعدّ شيخ مدرسة الاستشراق الألمانية، فممّن أخذ عنه وتتلمذ عليه[3] المستشرق ادوارد زاخاو (1845 - 1939 م) وجورج جاكوب (1862 – 1937 م) وكارل بروكلمان (1868 – 1956 م)، وشيفاللي (1863 – 1919م) وإينوليتمان (1875 – 1958 م)، وبراجستراسر (1886 – 1933 م)، وأوتو بريستيل (1893 – 1941م) وغيرهم.

---

(1) - ظ: م. ن: 435.

(2) - ظ: الاستشراق/ ادوارد سعيد: 398.

(3) - قراءة نقدية في «تأريخ القرآن «للمستشرق تيودور نولدكه/ حسن علي حسن مطر الهاشمي: 111 – 117.

لقد أخذ هؤلاء وغيرهم عن نولدكه ما يرويه في دراسة القرآن والتراث الإسلامي، وعدّوا ذلك أساساً لهم في المنهج الدراسي فضلاً عن كونه مصدراً لمعلوماتهم، فهذا كانون سيل في دراسته عن القرآن يقول: (لقد اقتفيت فيما تعلّق بتأريخ وترتيب سور القرآن إثْرَ نولدكه في عمله «Gesch: Qdrans des chte» إذ يبدو لي أنّه الكتاب الأفضل والأكثر موثوقية في هذا المجال)[1]، ولم يلتفت كثيراً الى الدراسات القرآنية الأصول التي وُلدت من رحم التراث الإسلامي.

وهذا كولدزيهير عندما درس القراءات القرآنية، لم يتوانَ في الكشف عن مصادر دراسته المهمة المتمثلة بما كتبه نولدكه في معالجته لموضوعها إذ يقول: (وقد عالج هذه الظاهرة - أي القراءات القرآنية - علاجاً وافياً، وبيّن علاقتها بفحص القرآن، زعيمنا الكبير: تيودور نولدكه في كتابه الأصيل البكر: تأريخ القرآن، الذي نال جائزة أكاديمية النقوش الأثرية بباريس)[2].

وهاهو كارل بروكلمان يعدّ ما يراه نولدكه معياراً لقبول أو رفض أي قضية تُعرض عليه من خلال ما كتبه في تأريخ القرآن، فيكون ما صرّح به نولدكه هو المقياس والمرجِّح في حالة قياس الخطأ والصواب فيما كتبه غيره من المستشرقين [3].

---

(1) - تطور القرآن التأريخي/ كانون سيل: 4.

(2) - مذاهب التفسير الإسلامي/ كولد زيهير: 7، ظ: مجلة دراسات استشراقية - السنة الثانية - العدد 3 - شتاء 2015 م - 1436هـ - موضوع: (دراسات جولد زيهير القرآنية)/ سيد مجيد بور طباطبائي: 87.

(3) - ظ: تأريخ الأدب العربي/ بروكلمان: 1/ 137 - 140.

كذلك المستشرق الانكليزي كستر (1914 - 2010 م) يؤكد على ذكرِ نولدكه وغيره من المستشرقين من نحو روثستين وليفي دالاّ فيدا وبروكلمان، ويعدّ أقوالهم في التحليل والتفسير لقضايا التأريخ هي الحق ويُضعّف ما قاله أصحاب المصادر العربية القديمة[1].

في مقابل ذلك نجدهم يوّجهون الانتقادات الى مصادر التراث العربي والإسلامي ومتهمين واضعي تلك المصادر بقلّة المعرفة في اختصاصهم والشك فيما يقولونه أو يستنتجونه من نتائج وقيم معرفية، فمثلاً كان المستشرق الهولندي الأب لامنس (1862 - 1922 م) ممّن يشكّك في المصادر العربية التي تروي لنا تأريخ الإسلام والمسلمين ويتهمها بعدم الدقة وسوء التحليل وغيرها [2].

ثالثاً/الانتقائية في الروايات والمصادر:

سلك معظم المستشرقين منهجاً اعتمد على انتقاء المصادر والروايات في دراسة القرآن الكريم والتراث الإسلامي عموماً، ولعلَّ القصد من ذلك هو أنّ هذه الانتقائية ترمي لديهم الى نقل صورة مشوّهه عن التراث الإسلامي الكبير، فالاعتماد على جانبٍ معيّن دون آخر يعني تفعيل حال واهمال حال ثانية هي في الأصل متّممة ومكملّة لها، فكانت الانتقائية أسلوباً القصد منه عدم تقديم التراث الإسلامي بشكله المتكامل الواضح الى القاريء الغربي، مما يُسبغ على أذانهم طبيعة النقص عليه.

---

(1) - ظ: مكة في الدراسات الاستشراقية / (مكة وصلتها بالقبائل العربية)/ كستر: 168 - 169، 176 - 178.

(2) - ظ: م. ن (دراسات الأب لامنس عن مكة) / : 53 - 56.

إنّ الانتقائية في اختيار المصادر والروايات من قبل المستشرقين في فهم التراث كانت سائرة باتجاهين، الأول منها يتعلّق بالواقع الإسلامي ذاته والآخر بطبيعة الروايات والمصادر المعتمدة في دراستهم.

في الاتجاه الأول اتصل المستشرقون بالعالم الإسلامي فوجدوا فيه سيادة للمذهب السني دون المذاهب الأخرى فظنوا أنه هو الذي يمثّل كل التراث الإسلامي، فاتخذوه مصدراً للدراسة والبحث والتقصي.

كانت الدولة العربية الحاكمة آنذاك دولة دينية، ولم تكن دولة مدنية، والحاكم هو الذي يُعيّن رجل الدين والمفتي وغيرهم من أعضاء المؤسسة الدينية، والأخير هو الذي يعمل على تشريع القوانين وتقنين كل تصرفات الحاكم ورئيس الدولة سواء أكانت صحيحة أم فاسدة، ولذلك نجد أن المؤسسة الدينية تابعةٌ للسلطان ولم تضمن استقلاليتها في الإفتاء والتشريع دون الحاكم أو السلطان، وكان هذا يمثل جانباً مهماً من التراث الإسلامي، فعندما اتصل المستشرقون بالشرق الإسلامي اصطدموا بهذه الحقيقة ووجدوها ماثلة في معظم التفكير على مستوى الأفراد والجماعات، بسبب غلبة مذهب السلطان على غيره من المذاهب الأخرى، فبنوا تصوراتهم على هذا الواقع الثقافي والعقدي العام، لذا نجد أن أغلب المستشرقين قد اعتادوا على هذه الفكرة وتركوا ما جاءت به المذاهب الأخرى كالشيعة والفرق الإسلامية الأخرى والمتصوفة الذين يمثلون ثقلاً موازياً لدين السلطان والحاكم، غير أنّ القوة عندما تحكم فأن الكفة ستميل في الغالب الى جانبها دون الأخريات.

في الواقع الشيعي يمكن أن نتلمّس فيه منهجاً يفصل بين الدين والسياسة في أغلب الأحيان، أو أنّ تبعية الحكومة أو عدم تبعيتها لسلطة

الحاكم الشرعي محل خلاف عندهم ففي عصرنا الحاضر نجد منهم من يَدْعو الى ولاية الفقيه، ومنهم من لا يدعو الى ذلك.

بيد أن الاتجاه العام في الفكر الشيعي أنّه فكر مدني يؤسس لدولة مدنية وأنّ أغلب المستشرقين لم ينتبهوا الى هذه الخاصية فيه بل أنّ من تنبّه منهم الى ذلك أهملها حتى كان بعضهم قد نقل بعض آراء الشيعة وأفكارهم عن مصادر سنية، من دون البحث والتقصي في مصادر الشيعة وكتبهم لينهلوا منها ما يروي ضمأهم في ذلك فوقعوا في الوهم الذي أودى بهم الى الوصول لنتائج غير صحيحة أو متناقضة بسبب من الخطأ المنهجي الذي اتسمت به أغلب دراساتهم عن الإسلام، فيما يتعلق بالواقع الثقافي والعقدي للمسلمين.

لقد ظهر جانبٌ من ذلك بارزاً لدى المستشرق كولدزيهير حين قال: (بأنّ الإسلام - كما يبدو - عند اكتمال نموه، هو نتيجة تأثيرات مختلفة تكون بعضها باعتباره تصوراً وفهماً أخلاقياً للعالم، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقيدياً، حتى أخذ شكله السني النهائي)[1]، الذي غطّى على باقي الأفكار والاتجاهات العقيدية في الفكر الإسلامي، فلم يستمعوا الى صوتها، فَوُصِمَ منهجهم البحثي نتيجة لذلك بالقصور في البحث عندما اكتفوا بالمصادر السنية من دون مصادر الفرق الأخرى.

أمّا الاتجاه الثاني في الانتقائية فهو يتمثل بانتقاء الروايات والمصادر التي تلائم منهجهم في دراسة التراث الإسلامي، فكانوا بذلك غير موضوعيين في منهجهم البحثي، ولعلّ ما قام به كولدزيهير هو الأوضح

---

(1) - العقيدة والشريعة والإسلام/ كولد زيهير: 4.

في ذلك، فعندما يعرض لمسألة معيّنة في القرآن الكريم فأنّه يورد روايات عدّة ضعيفة أو متناقضة أو مبتورة السند ليبني على أساسها مجموعة أفكاره بقصد النقض على القرآن الكريم، فهو مثلاً كان يرى بعض التفسيرات التي ترد في القرآن من قبل الكتّاب أو النسّاخ قصد الإيضاح، كان يعدّها من القرآن ويبني أفكاره على أساس هذه الخطأ، ثم يسأل عنها بقوله: (وليس بواضح حقاً ما قُصِدَ بهذه الروايات: هل قصد أصحابها الى تصحيح للنص أو إلى إضافة تعليقات موضّحة فقط لا تغيّر النصّ في شيء)[1]، فهو يتغافل عن هذه التصحيحات ليظهر بأنّه يحاول أن يتلمس الحقيقة من خلال عدم القطع مع كونها بدرجة عالية من الوضوح، غير أنّه أراد الدس والغضّ من قيمة النصّ القرآني المبارك.

ولعلّ من أوضح ما سار عليه كولدزيهير في هذا الاتجاه روايته لبعض الآيات القرآنية كقوله سبحانه (**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى**)[2]، فذكر أنّ اختلافاً كبيراً قد ساد حول: أي الصلوات الخمس ينبغي أن يُفهم من هذا التصوير المبهم - بحسب زعمه - «الصلاة الوسطى »، ثم ذكر مجموعات الروايات في أي صلاة تكون الصلاة الوسطى وتناقضاتها[3]، وكذلك قوله سبحانه (**لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ**)[4]، التي جاءت في سياق تعاليم الحج في مكة وإزالة الشك في تعاطي التجارة أثناء الحج وغيرها[5]، فضلاً عن ذلك ما جاء به

(1) - مذاهب التفسير الإسلامي/ كولد زيهير: 21.
(2) - سورة البقرة/ الآية 238.
(3) - ظ: م. ن: 24 - 25.
(4) - سورة البقرة/ الآية 198.
(5) - ظ: م. ن: 24 - 31.

المستشرق شاخت في مجمل كتاباته عن التراث الإسلامي، وقد ملئت كذباً على الرسول (صلى الله عليه وآله) وأصحابه والتابعين، فضلاً عن العلماء، إذ نقل لنا الدكتور يحيى مراد كثيراً منها[1].

لقد تخلّى عن الموضوعية في مناقشته للسيرة النبوية والتشريعات الإسلامية عامة، بروايات مخرومة ومتضادة أو غير مسندة، وقد روى أغلبها بما يتلاءم مع منهجه في الطعن بالقرآن الكريم والسنة النبوية المباركة.

إنّ الذي وقع فيه المستشرقون كان من خطأ المنهج في دراستهم وأبحاثهم، حتى أصبح المنهج المعتَمد لديهم جداراً يصدهم عن الحقيقة في فهم التراث الإسلامي وأنّ سبب ذلك ربّما يعود الى أسسهم الفكرية والثقافية والعقدية التي كوّنت عقليتهم، حتى اتسم منهجهم بهذا في دراسة التراث الإسلامي عموماً، فأنّ المستشرقين أمّا أن يكونوا علمانيين ماديين لا يؤمنون بالغيب أو أن يكونوا يهوداً أو نصارى لا يؤمنوا بصدق الرسالة المحمدية [2].

رابعاً/ظهور بعض العناصر المسيحية واليهودية في القرآن الكريم.

من جملة المسالك التي انتهجها المستشرقون هي نسبة القرآن الكريم الى الكتب المقدسة المتمثلة بالتوراة والإنجيل، وهذا المنهج يكاد

---

(1) – ظ: افتراءات المستشرقين على الإسلام/ د. يحيى مراد: 258 – 271، 284 – 286.
(2) – ظ: م. ن: 275.

يكون الغالب في كتاباتهم إلاّ القليل منهم [1] أوقد حشوا كتبهم بكثير من الافتراءات التي تؤصل الى أنّ القرآن الكريم تبعٌ للتوراة والإنجيل، كلٌّ بحسب عقيدته وانتمائه الديني، ولم يتورعوا عن ذكر ذلك، رغم إيرادهم القصص والروايات التي لا تصمد أمام الحقيقة في شيء، أو أنّها تكون متناقضة، فربّما أورد أحدهم أمراً من ذلك، نجده ينقضه في موضع آخر، وهكذا كان حال هؤلاء المستشرقين اتجاه تأصيل القرآن ومصادره المعرفية، ومنهم من بقي متأرجحاً بين قبول الإسلام أصيلاً، أو أنه وُجِد متأثراً بالديانات الأخرى [2]، فضلاً عن دراسات المستغربين من العرب[3].

لعلّ رؤيتهم هذه للقرآن نابعة من ثقافتهم المسيحية خاصة، قبل عصر التنوير التي كانت تهيّأ الغرب للحرب ضد الإسلام فاخترعوا هذه الفرية لغرض هيمنتهم على المسلمين وفرض تبعية الإسلام للمسيحية، أما بعد عصر التنوير فكانت الرغبة جامحة اتجاه إفراغ القرآن الكريم من محتواه المعرفي والفكري، كما أُفرِغ الإنجيل من ذلك إذ كان رد فعلٍ من الثوار على الكنيسة، فافقدوه كل قدسية قد تَحوُل دون انطلاقتهم في مجابهة الحكّام آنذاك، فأسبغوا هذه الفكرة على كل الكتب السماوية ومنها القرآن الكريم.

لقد نشط المستشرقون كثيراً اتجاه هذه الفرية وألّفوا كُتباً ودراسات

---

(1) - من نحو مونتيجمري وات في كتابه «محمد في مكة»، وإميل درمنغم في كتابه «حياة محمد»، وكولين تيرنر في كتابه «الإسلام الأسس»، وجان ديون بورت في كتابه «الاعتذار محمد والقرآن» و كارليل في كتابه «الأبطال» وغيرهم.

(2) - ظ: محمد نبيّ الإسلام/ مايكل كوك: 93.

(3) - ظ: القرآن في محيطه التأريخي موضوع «التأثير اللاهوتي المسيحي على القرآن» - سمير خليل سمير: 215 - 243.

تؤصل لمصادر توراتية أو شبه توراتية في القرآن الكريم، ولكن في بداية القرن التاسع عشر أصبح لهذا البحث سمات تبدو علمية، وقد قسمت هذه الدراسات على قسمين[1]، **الأول**: كتب أو دراسات ذات نزعة يهودية أو متعلقة بها، منها دراسة ابراهام جيجر «ماذا أخذ محمد من النصّوص اليهودية» ودراسة هيرشفيلد «العناصر اليهودية في القرآن» و«مقالة في شرح القرآن» و«أبحاث جديدة في فهم وتفسير القرآن» ودراسة سيديسكي «أصل الأساطير الإسلامية في القرآن»، ودراسة هاينريش سبرنجر «قصص الإنجيل في القرآن» وكذلك دراسة هورفيتز واسرائيل شابيرو **أما القسم الثاني**: فهو ما كانت تمثّله الكتب ذات التوجه المسيحي من نحو دراسة ريتشارد بيل «أصل الإسلام في بيئته المسيحية»، ودراسة تور اندريا «أصل الإسلام والمسيحية» وغيرها من الدراسات التي نسبت القرآن الى الإنجيل والمسيحية.

بيد أنّ هناك من المستشرقين مَنْ ضمَّن كتابه بعض هذه المغتربات ولم يُفرد لها كتباً خاصاً بها، فهذا تيودور نولدكه يؤكد هذه القضية بقوله: (إن اطّلاع محمد على اليهودية والمسيحية كان جيداً الى الحدّ الذي كان ممكناً في عصره في مكة، وقد اعتمد على هذين الدينين الى درجة أنّه نادراً ما تُوجد فكرة دينية في القرآن ليست مأخوذة عنها)[2]، ثم أنّه لم يكتفِ بذلك حتى طعن مرة أخرى بالوحي، وهذا هو هدفهم في أصل هذه الفرية لأجل نسبة القرآن الى النبي محمد (صلى الله عليه وآله) لا إلى الله تعالى، فقد قال: (فقد توهم - أي محمد - أنّ اليهود والمسيحيين تلقوا من الله

(1) - ظ: دفاع عن القرآن ضد منتقديه: د. عبد الرحمن بدوي: 23 - 25، 31 - 54.
(2) - تأريخ القرآن/ نولدكه: 343.

الوحي نفسه الذي تلقاه هو، لكنّهم حرّفوه، لهذا اعتقد بأنّ الله اختاره هو «النبي العربي «ليقرأ نص الوحي القديم مرة أخرى عن الألواح السماوية، وحالما تأكّد من أنّ رسالته إلهية أوعز بتدوين الوحي كما أتاه)[1].

وهذا كانون سيل هو الآخر يؤكد الفرية، فقد اقتفى أثر نولدكه في دراسته لكثير من قضايا القرآن، فقال: (فالقصص التي يرويها – أي النبي محمد (صلى الله عليه وآله) – لا تتطابق مع نصوص التوراة غير أنها تُماشي الأسطورة اليهودية وحكايات الأحبار – ويبدو واضحاً أنّه كان لمحمد بعض المعارف اليهود، وقد استقى رواياته منهم لتتخذ لاحقاً صيغتها الحالية في القرآن)[2].

وهو في هذا قد ناقض نفسه حيث قال: (غير أنّه لا يوجد دليل قطّ على حيازته كتاب التوراة)[3]، ثم يتطرق الى بعض قصص القرآن الكريم كقصة النبي يوسف (عليه السلام)، وغيرها ليوظفها بمثل سابقتها لطعن القرآن، فيقول: (قصة خلق القرآن استُقيت على الأغلب من اليهود، لكنّ محمداً قدّم معرفته بها على أنّها برهان آخر على نبوته الإلهية)[4].

فيما يرى د.غوستاف لوبون أنّ الإسلام إذا أُرجع الى عقائده الرئيسة أمكن عدّهُ صورة مبسطة عن النصّرانية، غير أنّه يعترف بأنّ الإسلام يختلف عنها في كثير من أصوله ولاسيما في التوحيد [5].

---

(1) – م. ن: 343، وانظر كذلك في المصدر نفسه: 7 – 10، 15 – 19.

(2) – تطور القرآن التأريخي/ كانون سيل: 47.

(3) – م. ن: 46.

(4) – م. ن: 47.

(5) – ظ: حضارة العرب/ د. غوستاف لوبون: 125.

أمّا كولدزيهير فكان يرى أنْ (صار رهبان المسيحيين وأحبار اليهود موضع مهاجمة منه، وقد كانوا في الواقع أساتذة له) ثم يقول أيضاً: (إلاّ أنّه في موضع آخر يعترف صراحةً بفضل الرهبان المتقشفين المتواضعين، ويرى أنّ ميلهم الطبعي للمؤمنين يقرّبهم إليهم أكبر من اليهود والذين رفضوا الإسلام رفضاً باتاً)[1].

ويذهب كارل بروكلمان الى الفرية نفسها مؤكداً ما سبقه مستنداً في ذلك الى ما اختاره من روايات فيقول: (وتذهب الروايات إلى أنّه اتصل رأي النبي محمد (صلى الله عليه وآله) - في رحلاته ببعض اليهود والنصّارى، أما في مكة نفسها فلعلّه اتصل بجماعات من النصّارى كانت معرفتهم بالتوراة والإنجيل هزيلة الى حدٍ بعيد)[2] وفي وصفه لهزالة معرفة هؤلاء يريد أن يزيد في الفرية أكثر كي يجعل من معرفة الرسول (صلى الله عليه وآله) بهذه الأديان معرفة ساذجة ليدلّل على ضعف وهزالة ما تعلمه منهم ولينسب بعد ذلك الضعف الى القرآن الكريم.

أمّا بلاشير فيرى أن القرآن تابع للديباجة التوراتية بصورة عامة، إلاّ أنّ اللغة العربية تضفي على الرواية فيه ميزة غريبة بسياقها المكثف وباهتمامها بالإيحاء أكثر من اهتمامها بالوصف[3].

هناك نقطة يجدر التوقف عندها، وهي تتعلق باسم الكاهن الذي كان

(1) - العقيدة والشريعة في الإسلام/ كولد زيهير: 13 - 14، وانظر كذلك 5 - 6.

(2) - تأريخ الشعوب الإسلامية/ كارل بروكلمان: 36 - 37، ظ: تأريخ الادب العربي/ كارل بروكلمان: 1/ 134 - 135.

(3) - ظ: القرآن نزوله وتدوينه/ بلاشير : 26، الاستشراق، الذرائع، النشأة/ السيد أحمد فرج: 140.

يُملي أو يعطي القرآن لمحمد (صلى الله عليه وآله) بحسب زعمهم - فقد كان اسمه يختلف باختلاف مصدر الشبهة والإشاعة المفتراة، فإذا كان المرجع مسيحياً فالراهب هو سرجيوس أو «بحيرى»، وفي مرات أخرى هو «ورقة بن نوفل» أو الى خام بيدري الفونسو، واختلاف الروايات يدلّ على أنّ الشبهة أو التهمة لم تكن محكمة [1].

فضلاً عن ذلك نجد أن توماس كارليل يفنّد كل هذه الادّعاءات الباطلة والفرية المزعومة بقوله: (نحن سمّينا الإسلام ضرباً من النصّرانية، ولو نظرنا الى ما كان من سرعته الى القلوب وشدّة امتزاجه بالنفوس واختلاطه بالدماء في العروق لأيقنّا أنّه كان خيراً من تلك النصّرانية... التي كانت تصدع الرؤوس بضوضائها الكاذبة وتترك القلب ببطلانها قفراً ميتاً)[2].

إنّ الذي يبغيه هؤلاء المستشرقين من هذا السلوك هو نسبة البشرية الى القرآن وإفراغه من محتواه الإلهي وإزالة القدسية عنه، ليتفق مع منهجهم الذي يقوم على نفي المقدس الذي أفرزه الصراع مع الكنيسة في أوربا.

خامساً/القول ببشرية القرآن:

بعد نسبة الإسلام الى المسيحية أو إلى اليهودية وتعاليمها، حاول المستشرقون الطعن بالقرآن الكريم بنسبته الى النبي محمد (صلى الله عليه وآله) وعدّه من تأليفه ونفي الوحي عنه كي يُبعدوا عنه كلّ قدسية وهذا مما يتفق مع منهجهم في الدرس والبحث الذي يقضي بنفي القدسية عن كلّ شيء، والتعامل مع الأشياء وفق منظور عقلي مجرد، وهذا الأمر ممكن

---

(1) - ظ: الإسلام في قفص الاتهام/ شوقي أبو خليل: 23.
(2) - الأبطال/ كارليل: 82.

في كثير من الأحيان إذ إنّ استعمال العقل في البحث والتقصي والدراسة شيء مهم، إلاّ أنَّ هناك أموراً خارج تصورات البشر تتعلق بالميتافيزقيا، فالإنسان لا يمكنه أن يتخلّى عنها في أي حالٍ من الأحوال، لأنَّ قضية الدين من الأمور التي تتعلّق بالروح الإنسانية بعيداً عن الماديات وتداعيات المادة والتفكير الواقعي.

إذن، كان نفي المقدس يُعدّ من أوليات المنهج العقلي الذي اتبعه المستشرقون وكان يمثل ثقافة عامة في المجتمعات الغربية بعد الثورة الصناعية وعصر التنوير، فابتدؤوا ذلك في محاربة المسيحية وتعاليمها ونبذ القساوسة والرهبان، ومحاولتهم إبدال دينهم بدين آخر يتفق مع ما هم عليه بعد الثورة الكبرى في الغرب الأوربي.

بيد أنّ الباحثين الغربيين والمستشرقين رغم ذلك انقسموا في نظرتهم الى القرآن على قسمين، قسمٌ منهم آمن أنّ القرآن الكريم موحى به من الله تعالى الى النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، ولّما وجدوا فيه من دلائل تشير الى عدم قدرة الإنسان أن يتكلم بها أو يدعو إليها، وهؤلاء الباحثون هم القلّة اتجاه باقي المستشرقين الذين نسبوا القرآن الى النبي (صلى الله عليه وآله).

فمن هؤلاء المنصفين، المستشرق الفرنسي موريس بوكاي، إذ كان يرى أنّ القرآن وحيٌّ من الله تعالى [1]، وقد دَلّه على ذلك تجاربه العلمية وبحوثه التي أثْرَت الدرس القرآني كثيراً [2] فآمن أن ما جاء في القرآن

---

(1) - ظ: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم/ موريس بوكاي: 288.

(2) - يُنظر أبحاثه المفصلة في موضوع (القرآن والعلم الحديث) إذ تناول فيه خلق السماوات والأرض وعلم الفلك والانبات وغيرها، ظ: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم/ موريس بوكاي: 141 - 242.

ليس من صنع البشر، ولعلّ من نافلة القول نذكر عالم الفلك في جامعه كمبرج الأستاذ جيمس جينز، عندما قُرأت عليه الآية الكريمة (**وَمِنْ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَام مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ**)[1]، صرخ السير جيمس قائلاً (ماذا قلت ؟ إنّما يخشى الله من عباده العلماءُ ؟ مدهش ! وغريب، وعجيب جداً، إنّ الأمر الذي كُشِف عنه دراسة ومشاهدة استمرت خمسين سنة، مَنْ أنبأ محمداً به ؟ هل هذه الآية موجودة في القرآن حقيقة ؟ لوكان الأمر كذلك فاكتب شهادة منّي أنّ القرآن كتاب موحى به من عند الله)[2].

ومنهم أيضاً لورافيشيا فاغليري إذ تقول: (كيف يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محمد وهو العربي الأمّي الذي لم يَنظِم طوال حياته غير بيتين أو ثلاثة أبيات لا ينمّ منها عن أدنى موهبة شعرية)[3]، وغير هؤلاء الباحثين [4].

أمّا القسم الآخر فقد ذهب الى أنّ القرآن من تأليف النبي محمد (صلى الله عليه وآله)وابتكاراته، فما أن تحين قضية معّينة أو أمر ما إلاّ وأصدر له آية أو مجموعة آيات أو سورة – بزعمهم – وذهبوا الى أبعد من ذلك، هو أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) كان يأخذ قرآنه من أشخاص معيّنين فربّما كانوا يهوداً أو نصارى أو وثنيين [5] – بحسب اتجاه المستشرق العقدي

---

(1) - سورة فاطر/ الآية 28.

(2) - الإسلام يتحدى/ وحيد الدين خان: 133.

(3) - دفاع عن الإسلام/ لورافيشيا فاغليري:57.

(4) - ظ: محمد في مكة/ مونتجمري دات: 41، حياة محمد/ إميل درمنغم: 273، الحضارة العربية/ جاك ريسلر: 38.

(5) - حضارة العرب/ د. غوستاف لو بون: 17.

أو الفكري – إذ كان يغلب عليهم التعصب والحقد على الإسلام، أو أنّ اتجاههم هذا كان مناسباً لمناهجهم في البحث والتفكير الذي فرضته عليهم إفرازات عصر التنوير والثورة الصناعية في أوربا.

في جولة سريعة لما كتبه المستشرقون في هذا الشأن، نجد أنّ الدكتور غوستاف لوبون يذهب الى بشرية القرآن، غير أن ذلك كان بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله)، فيقول في وصفه القرآن: (ويسهل تفسير هذا عند النظر الى كيفية تأليفه، فهو قد كُتِب تبعاً لمقتضيات الزمن في الحقيقة فإذا ما اعترضت محمداً معضلة أتاه جبريل بوحي جديد حلاً لها ودُوِّن ذلك في القرآن، ولم يُجمع القرآن نهائياً إلاّ بعد وفاة محمد، وبيان الأمر أنّ محمداً كان يتلقى في حياته عِدّة نصوص عن الأمر الواحد، فلما انقضت عدة سنين على وفاته حمل خليفته الرابع[1] على قبول نصٍّ نهائي للقرآن مقابل ما جمعه أصحاب الرسول)[2].

أمّا المستشرق كانون سيل فكان يرى (أنّ القرآن على شكله الحالي هو إعادة إنتاج أصيلة لتدوين أبي بكر، وقد عمل عثمان بعد أنّ أصدر نسخته المنقحة على إتلاف كل النسخ الباقية، كل هذا لم يكن ضرورياً لو أنّ محمداً جمع وترك نسخة صحيحة)[3]، ثم أنّه في موضع آخر يتبنى رأياً لغيره مشابه لذلك فيقول: (إنّ قبضة مؤلف القرآن الميت، الضيق النظر،

---

(1) – من سياق حديثه يعني به الخليفة عثمان بن عفان، وهو الخليفة الثالث وليس الرابع.

(2) – ظ: المستشرقون والإسلام/ ابراهيم اللبان – مجلة الازهر – 1390 هـ – 1970 م – ملحق مجلة الأزهر: 44.

(3) – تطور القرآن التأريخي / كانون سيل: 7.

تمسك بحلق كل أمة إسلامية)[1]، وهذا الأمر يؤميء الى اتهام الإسلام بالجمود وعدم التحرر والحركة.

أمّا نولدكه فيذهب صراحة الى بشرية القرآن، أي أنّه من تأليف النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، ففي مجال كيفية نشوء الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية والقرآن والمقارنة بينها يقول: (أمّا القرآن فيختلف عنها اختلافاً تاماً، فبالرغم من أنّ محمداً هو موضوعياً وفعلياً مؤلف الآيات والسور الموضوعة في هذا الكتاب، فهو لا يعتبر نفسه صاحبها، بل الناطق باسم الله والمبلغ كلامه وإرادته)[2].

ولعلّ ذلك يعود الى أسباب عدّة نثرها على طول كتابه (تأريخ القرآن) منها تعدّد المصاحف[3]، من نحو مصحف أُبَي وعبدالله بن مسعود وغيرهما، ووجود الاختلاف فيها كتعدد القراءات ووجود زيادات ونقصان بينها التي كان سببها تحرير بعض الكلمات بين طيات السور والآيات، الغرض منها توضيح معاني الألفاظ ودلالتها، مع عدم وجود هذه الملاحظات في مصحف آخر، وهذا ممّا أخذ بيده بأنّ القرآن من تأليف محمد والقراء والنساخ.

فضلاً عن ذلك عدم تدوين المصحف في زمن النبي محمد (صلى الله عليه وآله) وبقي منشوراً عند عدد من الكتّاب، وذهب الى أنّ تردّد بعض الصحابة بعد النبي (صلى الله عليه وآله)، عن تدوين القرآن كان من شأنه أنّ يبرز ما هو أدنى من القرآن [4]، علاوة على عدم استقرار مفهوم الوحي

---

(1) - م. ن: 131.

(2) - تأريخ القرآن نولدكه : 343.

(3) - ظ: م. ن: 537.

(4) - ظ: م. ن: 250.

ومعناه - بزعمه - إذ كان نولدكه يرى أنّ ما جاء من ألفاظ الوحي بمعانٍ متعدّدة تُوهِم القاريء في أي المعاني يأخذ ليكون دليله في الوصول الى المعنى الصحيح، فتعدّد معاني الوحي يبعده عن أن يكون الوحي من الله [1]، ألزم تيودور نولدكه في أن يتخذ سبيلاً وسطا في القول ببشرية القرآن فضلاً عن عدم موثوقية بعض كتّاب الوحي، وكذلك ربّما يكون للأثر السياسي دوره في نسبة القرآن للنبي - بحسب زعم نولدكه - من خلال سيادة قراءة معيّنة على باقي القراءات واتخاذ قراءة عاصم بن أبي النجود القراءة المعتبرة في بلاد المشرق الإسلامي من خلال المذهب الحنفي وتبنّيه من قبل الأتراك [2]، وربّما كان لاختلاف أسلوب القرآن من سورة الى أخرى أو اختلافه في السورة الواحدة تبعاً لاختلاف أوقات النزول [3]، قد وقر في نفسه هذا الاتجاه.

لعلّ هذه الاتهامات التي اتهم بها المستشرقون القرآن لم تكن بالجديدة، إذ نجد أنّ كُتب السيرة وغيرها تذكر لنا كثيراً منها، وقد ردّ القرآن الكريم هذه المزاعم التي لا تمت الى الحقيقة بشيء، أو أنّها كانت وليدة استعمال مناهج غير مناسبة لدراسته، فالقرآن لم يعدّ كتابَ نثرٍ ولا شعر إنما هو قرآن فحسب إذ إنّه لم يُقيّد بقيود الشعر، وهو ليس بنثر أيضاً، لأنه مقيّد بقيود خاصه به لا توجد في غيره متصلة بعضها ببعض بتلك النغمة الموسيقية الخاصة [4].

---

(1) - ظ: م. ن: 106 - 107.

(2) - ظ: م. ن: 610 - 611.

(3) - ظ: م. ن: 32.

(4) - ظ: الإسقاط في مناهج المستشرقين/ شوقي أبو خليل: 48.

كما أنّ أسلوبه مخالف لأسلوب النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، فلو رجعنا لكتب الأحاديث النبوية وقارنّاها بأسلوب القرآن لوجدنا بوناً شاسعاً بينهما، إذ نجد في الأحاديث شخصية بشرية وذاتية تعتريها الخشية والمهابة والضعف أمام الله تعالى، وحديثه تتجلى فيه لغة المحادثة والتفهيم والتعليم والخطابة بخلاف القرآن الذي تجد فيه ذات جبارة عادلة حكيمة [1]، فضلاً عن روعة الشكل والموج اللغوي المتدفق والمتموِّج بإيقاع مسجوع أكثر رهافة وسحراً من الشعر العربي القديم[2].

ثم أنّ اختلاف أسلوبه في السورة الواحدة أو من سورة الى أخرى كان تبعاً للمناسبة التي نزلت فيها، إذ إنّ لكل مقام كلام، فضلاً عن إعجازه وعدم قدرة البلغاء على مجاراته، ولمّا حاول بعضهم معارضته كمسيلمة الكذاب الذي أخذ يقلده بمجموعة من مفترياته جاء بشيء لا يشبه كلام نفسه، فأخطأ الفصاحة من كل جهاتها [3]، فتحداهم الله تعالى في ذلك وقال: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[4]، وقد تنبّه لذلك المستشرق إميل درمنغم الى هذا التحدّي والإعجاز فقال: (والقرآن معجزة محمد الوحيدة، فأُسلوبه المعجز وقوة أبحاثه التي لا تزال لغزاً مذبذب الى يومنا يثيران ساكن من يتلونه، ولو لم يكونوا من الأتقياء العابدين، وكان محمدٌ يتحدّى الأنس والجن لأن يأتوا بمثله، وكان هذا التحدي أقوم دليل

---

(1) - ظ: الإسلام في قفص الاتهام/ شوقي أبو خليل: 44.
(2) - ظ: أيّ إسلام/ جاك بيرك: 18.
(3) - ظ: الإسقاط في مناهج المستشرقين/ شوقي أبو خليل: 48.
(4) - سورة البقرة/ الآية 23.

لمحمد على صدق رسالته)[1]، فهذا المستشرق المنصف وغيره ممّن اعتقد بإلهية القرآن الكريم، لم ينطلق أصلاً من كونه بشرياً بل حكّم مجمل المثيرات العقلية في النصّ المبارك فوصل الى نتيجة صحيحة، ولكن مَن انطلق في دراساته القرآنية من مبدأ الاعتقاد في بشرية القرآن فقد راح يتلمس له مصدراً آخر غير الوحي الإلهي، وأنّ معظم الآراء التي صدرت عن المستشرقين في هذا الأمر تُرجِع مصدر القرآن الى عاملين رئيسين[2] أحدهما داخلي والآخر خارجي، ويُراد بالعامل الداخلي البيئة الجغرافية والحياة الاجتماعية والدينية والثقافية لدى العرب، أما العامل الخارجي فيراد به اليهودية والنصّرانية ومعتقدات وعادات الشعوب، وما كان ذلك إلاّ من خلال النزعة العقلية المجردة اتجاه محاكمة قضايا المجتمع.

سادساً/النزعة العقلية المجردة في محاكمة قضايا القرآن الكريم.

مع بدء الثورة الصناعية بدأ نوع من وعي فكري اتجاه الدين المسيحي في عموم أوربا إذ ظهرت موجة من النقد اتجاه الدين والكنيسة ورجالها، وأخذوا يشككون بكل ما له علاقة بالدين من خلال ظهور مذهب الشك بكلّ الأشياء، بوصف الشك طريقاً الى الحقيقة، إذ شكك أصحاب هذا المذهب بجميع القصص والأساطير التي جاءت بالكتب المقدسة، وتعالت أصوات الشك حتى وُصِمت مسألة الوحي وأُعلِنت أنها من بقايا الخرافات القديمة ويجب التصدي لها بالفكر لأجل قمع الخرافة وخاصة في الكتب المقدسة، بوصفها الوسيلة التي بأيدي رجال الدين للسيطرة على المجتمع.

(1) - حياة محمد/ إميل درمنغم: 272.

(2) - ظ: الفكر الاستشراقي/ محمد الدسوقي: 59.

عندما جاء المستشرقون الى البلاد الإسلامية ودرسوا القرآن الكريم صادفتهم فيه هذه الأمور التي بعضها موجودة في كتبهم المقدسة، فتعاملوا معها وفق منهجهم العقلي الذي يحاربها لأنّها في رأيهم مجرد خرافات لا يقبّلها العقل.

لقد غالى المستشرقون كثيراً في استعمالهم المنهج العقلي الذي تجاوزوا فيه مسألة الوحي الى المسائل الأخرى في القرآن فتعاملوا مع النصّ القرآني على أنه نصٌّ لغوي بشري فقط، فغلّبوا الجانب المادي على الجانب الروحي فيه، إذ إنّ الإسلام ومن خلال القرآن قد وازن بينهما خلافاً للأديان السماوية الأخرى، وأن المناهج الغربية غالباً ما كانت تنساق نحو المادة، وهذا مخالف للواقع القرآني، لذلك كانت النتائج التي توصّل اليها المستشرقون لم تتفق مع النصّ القرآني لعدم ملائمة الوسيلة المستعملة للتحليل والدراسة.

كان على المستشرقين أن يلتفتوا الى أنّ النصّ القرآني لم يكن نصاً لغوياً فقط، كباقي النصّوص اللغوية الأخرى كالشعر والنثر، كي تصلح مناهجهم في دراسته، بل هو نصٌّ مفعم بروحٍ إلهية مطلقة، فكان نصّاً مطلقاً لم تحدّه حدود الزمان والمكان، لذلك عندما طبّق المستشرقون والباحثون الغربيون مناهجهم اصطدموا بالبعد الروحي الذي أغفلته تلك المناهج، فوقعوا أسرى النقص، وعندما حاولوا أن يجدوا الطريق للخلاص من ذلك أنكروا على القرآن الكريم كل ماله من صلة بالسماء، على أنّ منهجهم العقلي يأخذ بأيديهم الى ذلك، وتناسوا أنّهم سقطوا في عجز المنهج المتبع في دراسة القرآن الكريم.

لذلك نجد كثيراً من المستشرقين قد شكّكوا بما جاء في القرآن،

فالمستشرق «كزيمرسكي «وهو مستشرق بولوني عاش في فرنسا وتحدث بالفرنسية وترجم معاني القرآن الكريم بها، قد شكّك بحادثة الفيل وأنكرها [1] التي جاء فيها قوله سبحانه: (**أَلَمْ تَرَى كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ * أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلِ * وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْراً أَبَابِيلَ * تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلِ * فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولِ ***)[2]، وقد ذهب بعضهم الى أبعد من ذلك عندما صَوَّر النبيَّ محمداً (صلى الله عليه وآله) هو الرب للمسلمين، بل كان ذلك ثقافة اجتماعية عند الغربيين، وهذا الأمر ليس بالغريب على المجتمع الغربي الذي نبذ المسيحية واستبدلها بدين جديد من نحو التأليه الطبيعي الذي نادى به المجددون البريطانيون وتبعهم الفرنسيون [3]، يقول المستشرق إ. فون غرونباوم جوستاف: (فضلاً عما أظهره الغرب من إنكار النبوة على ذلك النبي الكريم، كان أدب الغرب في القرون الوسطى تستهويه فكرة «محمد الرب «وهذه الفكرة لم تنبذ تماماً قبل منتصف القرن السابع عشر، عندما كان الكتّاب المسرحيون لا يزالون يمثلون المسلمين أحياناً في صورة من يصلون ويتعبدون لربهم محمد)[4].

هذا الاتجاه العقدي المجرد لا يصلح تماماً لدراسة القرآن الكريم كنص لغوي مجرد، بل لابدّ من التماس وسائل أخرى متعلقة بأسباب النزول وغيرها من علوم القرآن فضلاً عن الإيمان بإلهيته لتكون أدوات مساعدة في الكشف عن المضامين القرآنية.

---

(1) – السيرة النبوية وكيف حرّفها المستشرقون/ عبد المتعال الجبري: 73.

(2) – سورة الفيل/ الآية 1 – 5.

(3) – ظ: تأريخ الفلسفة الحديثة/ رايت: 231.

(4) – حضارة الإسلام/ جوستاف لوبون: 79.

- هذه أهم الأسس التي انطلق منها معظم المستشرقين الغربيين لفهم النصّ القرآني، وهي في الحقيقة صدى لأيديولوجياتهم ومذهبهم العقلي والفكري، والمُلاحَظ فيها أن بعضها كان مبنياً على نتائج مسبقة أو على مغالطات لسبب مخالفة الأسس المنهجية لهم، غير أنّ المنصفين منهم قد تجاوزوا بعض هذه الأسس لأنّهم بنوا أفكارهم على مناهج صحيحة تتفق مع الواقع القرآني، وعدم إقحام واقعهم الغربي وجعله المعيار الأول، والنظر الى غيرهم على أنّهم تبعاً لثقافتهم وأفكارهم، أو بعين الحقد والكراهية.

المبحث الثاني

مصادر دراسة النصّ القرآني عند المستشرقين

اهتم العلماء العرب والمسلمون كثيراً بالقرآن الكريم وعملوا جهدهم لفهم مضامينه وأحكامه لأنّه يمثل دستور حياة المسلمين التي ينبغي أن لا تتوقف يوماً، فكان محور أبحاثهم ودراستهم، ففصّلوا فيه وفرّعوا من العلوم خدمة له.

لقد آمن المسلمون جميعاً أنّ في القرآن نجاتهم من كلِّ زيغ وانحراف عن جادة الصواب، حتى أصبحوا ردءاً له قصد حمايته ووقايته من أذى الحاقدين والأقلام المأجورة التي تشوّه الحقائق بسمِّ مدادها وحقدها.

لذلك نشط العلماء المسلمون في خدمة القرآن العظيم أيّما نشاط تأليفاً وبحثاً وحفظاً، فألّفوا التفاسير وفصّلوا في علومه ودرسوه لفظة لفظة، وكلمة كلمة، لغة ونحواً وبلاغة، فكان من علومه المجمل والمفصل، والمطلق والمقيّد، والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، وعلم القراءات وأسباب النزول وغيرها ممّا عجّت به كتب علوم القرآن كالبرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي، فضلاً عن كتب التفسير، ومعاني القرآن على مرّ العصور والأزمان، إذ تتجدّد التفاسير مع تجدّد الأيام والليالي، فنجد في كل حقبة زمنية طرازاً خاصاً من التفاسير تختلف عن سابقتها،

بفنّها ومادتها ومنهجها، مما يلائم العصر الذي أُلِّفت فيه ما كان هذا العمل الكبير إلا ليوازي ما عليه القرآن من الأهمية الكبرى في حياة المسلمين بوصفه كتاباً منزلاً من ربّ الأرباب، وربّما يسأل سائل ويقول: لماذا هذه الكثرة من التفاسير للقرآن الكريم، ألا يمكن أن نكتفي بكتب القرون الأولى المفسرة له ؟ لكن عندما تعرف أنّ طبيعة نظم القرآن المستندة إلى الله تعالى، وهو المطلق في كل شيء، قد عملت على إنشاء نسيج من المعاني المطلقة التي تتوافق مع قدرة الباريء تعالى، وتنسجم مع بقائه ـ عز وجل ـ لذلك نجد أنَّ هذه المعاني لم تتوقف عند حدود زمن معيّن، وإنّما هي مستمرة، ولمّا كان الأمر هكذا احتاج المجتمع عَبْرَ عصور تطوره الى ما يوازي المعرفة المتحصلة لديه، فاكتشف أنّ في القرآن الكريم ما يسدّ حاجته من ذلك، فعكف العلماء عَبْرَ الأزمان والعصور التي تلت نزوله على الكشف عن معانيه ومضامينه، لذلك نجد لكل عصر من عصور المجتمع الإسلامي طائفةً من تفاسير تغاير ما عليه من تفاسير وكتب علوم القرآن لدى الأقدمين، تعمل على البحث والتقصّي والتنقيب عما ادّخره القرآن من علوم توافق ما توصل إليه العلماء وعموم المجتمعات، وهكذا يكون القرآن مواكباً لحركة العصر ولا يقف عند حدود معيّنة لأنّه نصٌّ متحركٌ وذو ديناميكية متجدّدة في العمق والسطح على السواء، وهذا هو سر ديمومته وبقائه.

هذه الديمومة والبقاء اللتان يتمتع بها القرآن أقلقت كثيراً من الدوائر الدينية الأخرى غير الإسلامية وكانت في خشية كبيرة من غزو القرآن لمجتمعاتهم وهم في عقر دارهم، منذ نزوله على صدر النبي (صلى الله عليه وآله) حتىّ عصور التقدّم والتكنولوجيا والاتصالات السريعة، لذلك

عملوا على إيقاف هذا التقدّم عَبْرَ الحروب والقتال المتمثلة بالحروب الصليبية، ومرة عَبْر العلوم عندما فشلوا في حروبهم.

قاد هذه المعارك الأخيرة مجاميع من رجال الدين في الكنيسة والمستشرقون، عَبْرَ وسائل عدّة من حملات التبشير والتنصير أو الاستعمار أو المخابرات أو الغزو الثقافي، كما في الحملة الفرنسية على مصر عام 1798 م، أو غيرها من الطرق والأساليب التي يخترعونها بين الفينة والأخرى.

لقد صَبّ المستشرقون والباحثون الأوربيون جُلَّ جهدهم على دراسة القرآن الكريم وما يتعلّق به كعلوم القرآن والتفاسير فضلاً عن دراسة السنة النبوية الشريفة، وقاموا بدراسة هذه المفردات دراسة معمّقة، إذ إنّهم لم يتركوا صغيرة ولا كبيرة إلاّ أشبعوها دراسة وبحثاً، بل قاموا بتحريك المسكوت عنه عبر عصور الإسلام، واتخذوا من ذلك وسيلة للولوج الى التراث الإسلامي والعبث فيه من خلال افتراضاتهم وسوء نياتهم، إذ بنوا عليها كثيراً من النتائج التي تشوّه صورة الإسلام والقرآن الكريم.

استعان المستشرقون بمجموعة من المصادر لدراسته لتبصرهم به، ولعلّ من أهمها ما كانت مدار بحث ودراسة علماء المسلمين للقرآن على مدى عصور التحضّر الإسلامي فدرسوا القرآن تفسيراً ومعنى، بعد ترجمة هذه المفردات، وكذلك درسوا ما يتعلّق به من الخارج عبر الروايات والسنة النبوية الشريفة فضلاً عن الشعر الجاهلي واللغة العربية لما لها من أثر في تبيان مضامين القرآن ومعانيه، ولعلّ أهم مصادر النصّ القرآني لديهم ما يأتي:

أولاً - ترجمة القرآن الكريم.

إنّ ما قام به المستشرقون الأوائل والمعاصرون من ترجمة للقرآن الكريم، يُعَدُّ أول مبادرة لاتصالهم بالفكر الإسلامي عموماً، والقرآن خصوصاً كسبيل للمعرفة والاطلاع على ثراء هذا الفكر، فقط نشطوا في هذا الجانب كثيراً، وإنْ كان في بادئ الأمر يُعَدُّ هذا العمل من الأعمال الخطرة على الفكر الكنسي في أوربا، لذا نجد أن أقدم ترجمة هي التي سعى لها الأب بطرس المبجل عام 1141 م، وهو رئيس دير كلوني بجنوب فرنسا، كانت عملاً يحيطه مجموعة من المخاطر على الكنيسة في باديء الأمر، لذا عملوا على إخفائها فترة من الزمن، ولم تظهر إلاَ بعد قرون، ثم ظهرت ترجمات عدّة للقرآن الكريم بترجمة لفظية أو معنوية، لتكون لهم رافداً مهماً في فهم معاني القرآن الكريم، وإن كان يشوبها كثيرٌ من الدس والطعن وعدم إيضاح المعاني والمضامين، فضلاً عن قطع كثير من الجمل والمقاطع من الآيات والسور القرآنية، سواء أكان لك بقصد أم بغير قصد.

إنَّ الترجمة اللفظية (تُعنى بوضع لفظٍ بلغةٍ ما مكان لفظٍ من القرآن، بغضّ النظر عن المعاني الأخرى في اللفظ القرآني، مماّ يحتمله في وجوه المتعددة)[1]، غير أنّ هذا النوع من الترجمة سوف يُفقد النصّ البليغ خاصة كثيراً من مزاياه البلاغية، وخاصة في القرآن، لأنّ فنون المجاز والاستعارة والكتابة والتشبيه والبديع وغيرها من الفنون البلاغية، تعجز معها الترجمة اللفظية في بيان الدلالات التي تُوحي بها هذه الفنون في النصّ القرآني، لذا سيكون هذا النوع من الترجمة قاصراً عن إدراك ما

---

(1) - المستشرقون والدراسات القرآنية/ د. محمد حسين الصغير: 114.

يتوخّاها النصّ المبارك، فيكون (من المستحيل تأدية المعاني المستوحاة من كلمات القرآن الموجزة في الترجمة اللفظية)[1].

في حين أنّ ترجمة معاني القرآن ربّما تكون أفضل من سابقتها لأنّها (عبارة عن تفسير موجز للقرآن الكريم بسبيل إعطاء معاينة في لغة ما بحيث يحافظ فيه على أصل المعنى، ويعتمد على ثقافة المترجم وسعة استيعابه واستقصائه، فهي تُعنى بمدلول الآيات القرآنية دون النظر بموافقة الألفاظ حرفياً للمعنى المراد بل العكس هو الصحيح) [2].

إنّ الاختلاف والتنوع في الترجمة فضلاً عن المترجم، كان له أثره الكبير في تنويع المُنْتَج المُتَرجم، بين البعد والقرب من معاني النصّ، أو بين السلب والإيجاب، فضلاً عن إرادة الجهة التي تسعى للترجمة وموقفها من النصّ الذي يُراد له الترجمة.

أمّا بالنسبة للنص القرآني فأنّ من الصعوبة الوصول الى كنه مضامينه ومعانيه المطلقة التي تساير كل العصور، فأين هو المترجم الذي يمكنه أن يضع نصّاً آخر فيه هذه الإمكانات العالية والإنسان ليس بقادرٍ على ملاحقة المطلق، وهو المجبول على النقص والحيرة ؟ !، فترجمة القرآن الكريم عمل - في كل الأحيان - يجانبه النقص والقصور وذلك للأسباب الآتية:

1 - إنّ معاني القرآن مطلقة، فهي غير محدّدة بحدود الزمن لأنّها من وضع الخالق المطلق (عز وجل).

2 - فنون البلاغة من المجاز والكناية والاستعارة والتمثيل والبديع،

---

(1) - ترجمة معاني في القرآن الكريم/ عبدالله عباس الندوي: 19.
(2) المستشرقون والدراسات القرآنية/ د. محمد حسين الصغير: 115 - 116.

وغيرها من الفنون الأخرى، تكون مانعاً أمام المترجم من أداء حق النصّ المترجم في معانيه ومضامينه.

3 - المعاني المستوحاة من ألفاظ القرآن التي تكفّل بها السياق وطريقة النظم للكلمات وطريقة الاستعمال وغيرها، ممّا يعجز المترجم من الإتيان بمثل النصّ الأصلي.

4 - المعاني الثانوية، أو ما تُسمى بمعنى المعنى الذي يلازم أغلب العبارات، هي الأخرى تشكل أمام المترجم حاجزاً يصعب اجتيازه للوصول الى المعاني التي يكتنزها النصّ.

5 - اشعاعات المعنى المرتبطة بالتأويل، إذ إنّ هناك معنىً ظاهراً وآخر لا يمكن معرفته إلا بالتأويل، في حين أنّ الترجمة غير قادرة على استيعابها.

6 - تفاوت قدرة المترجم في معرفة اللغتين، يخلط عليه فيقصُر في معرفة الدلالة إمّا في النصّ الأصل أو الترجمة للغة الأخرى أو بالعكس.

فضلاً عن الشك في أمانة كثير من المترجمين الذين يتّبعون مؤسساتهم القائمة على الطعن بالقرآن.

هذه الأمور تجعلنا نقف بحذر أمام كل الترجمات للقرآن الكريم، وخاصة ما ترجمه المستشرقون، لما في عملهم من مقاصد ربّما كان أكثرها ممّا يسيء للنص المبارك أو للإسلام عامة.

فضلاً عن ذلك إن ما يُترجَم من الكتاب العزيز، ربّما يكون قريباً من معانيه، إلاّ أنّ هذه المعاني المُترجمة ستكون حبيسة عصرها ولا تتعداها،

وذلك - كما علمنا من قبل - أنّ معاني القرآن متجدّدة عبر العصور ففي كل عصر نجد معاني جديدة، وها هي التفاسير من القرون الأولى والى يومنا تعجّ بالأفكار والمعاني والمضامين عبر كل العصور، وهي دليل على عدم إمكان ترجمة القرآن بلغة أخرى، إذ إنّ مثل هذه الترجمة ستطبع القرآن المّترجَم بعلوم ذلك العصر وفنونه، وجعله جامداً ومحصوراً بحدوده وغير متطور في مفاهيمه ومعانيه ودلالاته، وهذا مماّ لا يتفق مع المضامين الكبرى في النصّ المبارك الذي عجز بلغاء العرب وفصحاؤهم عن الإتيان بمثله، أي أنَّ الترجمة ستفقده الإعجاز، وهذا مما لا يتوافق مضموناً مع قوله سبحانه (**قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتْ الإنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القرآن لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**)[1]، لهذا (لا يمكن إنكار الحقيقة التي تقول: إنّ القرآن إذا تُرجِمَ لن يكون قرآناً، مثلما أن ترجمة الروايات ستظل دائماً ترجمة وليست أصلاً، ولكن في حال القرآن، هناك أيضاً الجانب المقدس للموضوع، فكيف يمكننا ترجمة كتاب تعتبر كل كلمة فيه معجزة ؟)[2]، لذلك على المترجم أن يكون حذراً في ترجمة القرآن، لأنه لا يستطيع أن يوفيه حقه، وهو في كلّ ذلك يجانبه النقص، ولذلك (كان البروفيسور أ. ج. آربري المولود «1905 م» دقيقاً حينما اعتبر ترجمته للقرآن تفسيراً لفظياً فسماها: القرآن مفسّراً، وقد طُبع في نيويورك «1955 م» ولندن «1959 م»)[3]، علماً أنّ وضع لفظة محل لفظة أخرى يغيّر المعنى تماماً وهذا ما حذّر منه القدماء، وهنا نشير

---

(1) - سورة الاسراء/ الآية 88.

(2) - الإسلام - الأسس/ كولين تيرنر: 126.

(3) - المستشرقون والدراسات القرآنية/ د. محمد حسين الصغير: 68.

الى موقف الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) حين (قرأ عنده رجل (وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ)[1]، فقال : ما شأن الطلح إنّما هو «وطلع» كقوله (وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ)[2] فقيل له: ألا تغيّره، فقال: إنّ القرآن لا يُهاج ولا يُحرك)[3].

لهذا ولغيره نجد من العلماء العرب والمسلمين قد نشط كثيراً في الحد من ترجمة القرآن، أو حذّر منه، ودعوا الى ضرورة تعلّم العربية وقراءة النصّ المقدّس بها لأجل فهمهُ ومدارسته بدلاً من نقل معانيه، ثم أنّ العرب الأوائل الذين حملوا القرآن معهم في فتوحاتهم الإسلامية لم يُشْعِروا في دعوتهم الأقوامَ غيرَ العربية إلى الإسلام بالحاجة الى نقل معاني القرآن الى اللغات الأجنبية، وربّما كان عدم نقلها الى غير العربية - وهم في تلك العزة والسلطان - من أسباب إقبال غير العرب على معرفة لسان العرب[4]، وقد صدرت دراسات تحرّم ترجمة القرآن الكريم، وعزاها القدماء والمحدثون الى أسبابها[5] ومن هذه الدراسات:

1 - ترجمة القرآن وما فيها من المفاسد ومنافاة الإسلام، للشيخ محمد رشيد رضا.

2 - الفرقدان النيران في بعض المباحث المتعلقة بالقرآن، للأستاذ محمد سعيد الباني.

3 - القول السديد في حكم ترجمة القرآن المجيد، للشيخ محمد مصطفى الشاطر.

---

(1) - سورة الواقعة/ الآية 30.

(2) - سورة الشعراء/ الآية 148.

(3) - مجمع البيان/ الطبرسي: م5/ 218، ظ: البحر المحيط/ أبو حيان الاندلسي: 8/ 293.

(4) - ظ: المجلة العربية - العدد 10 - 11 رمضان 1398 هـ - آب 1978: 168.

(5) - ظ: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم/ د. محمد صالح البنداق: 55 - 75.

4 - ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، للشيخ محمد مصطفى المراغي، نشرته مجلة الأزهر في السنة السابعة - 1355 هـ.

5 - ترجمة القرآن الكريم ونصوص العلماء فيها، للشيخ محمد شلتوت.

هناك دراسات وبحوث أخرى ضمّتها بعض الكتب والمؤلفات التي اهتمت بالقرآن ودراسات المستشرقين خاصة، لأنّ هؤلاء كانت لهم الباع الطويلة في هذا المجال موجهين من قِبل مؤسساتهم الاستشراقية أو الكنيسة أو غيرها من المؤسسات الأخرى التي تهتم بترجمة الكتاب العزيز.

بيد أنّ أكثر هؤلاء المستشرقين قد أساء الى القرآن في الترجمة، ومنهم من كان مُنصفاً، ولعلّ من أساء اليه كان لأغراض مؤسساتية أو دينية حاكمة على تصرفهم، لذلك حاولوا تقديم القرآن للقارئ الغربي على غير حقيقته قصد التشويه وعمل جدار حاجز بين المتلقّي وفهمه فهماً صحيحاً كي لا يكون موضع قبول لديهم لذلك جاءت ترجماتهم للقرآن يشوبها كثير من التشويه والنقص فضلاً عن الدس فيه ما ليس منه بقصد الطعن، مع علمنا أنَّ اللغات غير العربية قد عجزت عن مجاراة لغة العرب في إحكام الدلالة والإشارة إليها والتمكن منها[1]، ولعلّ هذا من أهم الأسباب التي أدّت الى عدم فهم النصّ المبارك، فضلاً عن إِعمال أغراضهم الخبيثة في ترجمة النصّ، وخاصة ما كان من المتعصبون منهم اتجاه الإسلام من اليهود والنصّارى الذين أعمى الحقد بصائرهم عن رؤية القرآن حتى رأوه

(1) - ظ: الإسلام - الأسس/ كولين تيرنر: 84 - 85.

بعين عوراء، فضلاً عن رغبتهم في التعتيم على معانيه ودلالاته عندما يقدّموه الى القاريء الغربي، وإمعاناً في جهلهم نراهم يصدرون أحكاماً على القرآن لينسبوا الضَعْفَ الى العربية، فضلاً عن عدم وجود ضوابط صارمة للترجمة، بحجة التزامهم بحرية الترجمة كي تأتي موافِقةً لأهوائهم من حيث التصرّف بالنصّوص على طريقة التقديم والتأخير، واختيار لفظ معيّن مع وجود خيارات أخرى ربّما تكون هي الأصلح من غيرها.

ومن توجّهات المستشرقين في ترجمة القرآن أيضاً، أنّهم شككوا في وجود الإعراب للقرآن، منهم فوللر وباول كاله[1]، وكذلك عملوا على الدفع بالترجمات المضلّلة وإعادة نشرها وطباعتها مرات عديدة، حتى بدا القرآن من خلالها كأنّه من عمل الإنسان وليس موحى به من الله تعالى على نبيه محمد (صلى الله عليه وآله)، فضلاً عن نسبته الى كتب اليهود والنصّارى، فقاموا بوضع مقدمات لترجماتهم كمداخل له تحوي على تشهير به.

لعلّ من أهم سمات الترجمة عند المستشرقين [2]:

1 - الخطأ في معاني الألفاظ، أو طمس دلالتها.

2 - قطع بعض النصّوص من الآية الواحدة ممّا يخلّ بالمعنى الكلي لها.

3 - استعمال المعاني المباشرة للألفاظ وهدر الدلالات المجازية والسياقية.

---

(1) - درست هذا الموضوع مفصّلاً في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(2) - ظ: الاستشراق في التأريخ/ د. عبد الجبار ناجي: 285 - 293.

4 - الخطأ في أرقام الآيات القرآنية.

5 - في بعض الأحيان توجد للكلمة العربية الواحدة ألفاظ عدّة في اللغة الثانية، غير أنّ المترجم يستعمل منها ما يُوافقه لا ما يوافق السياق.

6 - غالباً ما تكون الترجمة غير مسبوكة بشكل جيد ولا تُوافق النصّ القرآني.

7 - هناك من الترجمات لم تترجم القرآن باللغة العربية الأم مباشرة وإنّما كانت من اللغات الأخرى، وهذا المنهج أصبح شائعاً في القرن الثامن عشر الميلادي.

وقد اورد عبد الجبار ناجي ترجمات لبعض الألفاظ من الآيات القرآنية أنموذجاً لاثنين من المستشرقين هما: ترجمة رود ويل التي طُبعت عام 1840 م، ثم أَعيد طباعتها عام 1861 م، ثم في العامين 1876 م و1909 م والأخرى للمستشرق بالمر التي طبعت أولاً عام 1880، ثم في العام 1900 م، واستمرت طباعة هاتين الترجمتين حتى عام 1963 و1965 م على التوالي، بالرغم من أن هاتين الترجمتين - بحسب قوله - لم تكونا الأكثر دقة إلاّ أنّهما بقيتا تحتفظان بأهميتهما نسبة الى ما سبقها من ترجمات جورج سيل وترجمة أولمان[1].

لذلك جاءت أغلب الترجمات للقرآن غير موفية له حقه، فاتّهمه بعض المستشرقين بأنه يفتقر الى البنية والانسجام والترابط الداخلي، ويعزو المستشرق كولين تيرنر في معرض ردّه على كارليل هذا التوجه ضد

(1) - ظ: م. ن: 284 - 290.

المستشرقين الى أنّهم أخذوا القرآن من الترجمة، ممّا أوقعهم في الوهم فيقول: (فأنّ هؤلاء النقاد ما هم إلاّ مجموعة من الأفراد الذين حاولوا قراءة ترجمة القرآن، ولهذا علينا التعامل بحذر شديد مع أي ادّعاء أو اتهام للقرآن مبني على الترجمة الانكليزية، أو في الحقيقة الترجمة إلى أيّ لغة غير اللغة العربية الأصلية)[1].

إذن، كان رافد الترجمة كمرجع لفهم القرآن لدى المستشرقين رافداً تعوزه الدقة في إيصال المعاني الصحيحة، وقد حذّر منها القرآن والباحثون من العرب والمسلمين فضلاً عن بعض المصنفين من المستشرقين.

ثانياً/الشعر الجاهلي:

اهتم المستشرقون بالشعر الجاهلي ودرسوه دراسة معمّقةً، وذلك لعلاقته بالقرآن من حيث اللغة، واهتمام العلماء العرب والمسلمين به بوصفه مفسِّراً لكثير من الألفاظ والعبارات القرآنية [2]، فضلاً عن تسجيله لوقائع العرب ومآثرهم وحروبهم التي تنير كثيراً مما أظلم على المستشرقين في فهم طبيعة الحياة العربية، إذ إنّ الشاعر الجاهلي قد صَوّر الحياة البدوية في شعره، فلم يترك شاردة ولا واردة إلاّ ذكرها، لذا نستطيع أن نبيّن بعض صور الاتجاه الديني والمعرفي والثقافي وغيرها من خلال الشعر الجاهلي، فهو صورة واضحة المعالم عن كل ذلك.

من اهتمام العلماء به أن جعلوه وسيلة لبيان ما غمض من معاني بعض الألفاظ والكلمات في القرآن الكريم، منهم عبدالله بن عباس «رضي الله

(1) - الإسلام - الأسس/ كولين تيرنر: 120.
(2) - مع تحفّظي على مهمة الشعر الجاهلي في تفسير ألفاظ القرآن الكريم.

عنهما»، فكان إذا سُئِلَ عن معنى كلمة في كتاب الله تعالى أوضح معناها ببيت شعر من شعر الجاهلية، وقد دوّن علماء القرآن مجموعة سؤالات نافع بن الأزرق لعبدالله بن عباس، وأرجعوا الشواهد الشعرية فيها الى قائليها ومصادرها، ولأهمية الشعر الجاهلي، يقول ابن سلام الجمحي (ت 231هـ): (وكان الشعر في الجاهلية عند العرب ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون، وإليه يصيرون)[1]، وكان عبدالله بن عباس يقول فيه مقولته الخالدة: (إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فأنّ الشعر عربي)[2]، ولذلك فأنّه يُعَدَّ أوَّلَ من فسّر القرآن الكريم باللغة، لما في الشعر من أهمية بالغة في إيضاح المعاني، بل إنّه يرجع في تفسيره الى الأصول اللغوية، وخاصة أنّ الشعر العربي قد وصل الى قمة مستواه ورفعته في ذلك العصر، لذا فهو الأصل الذي يُرجع إليه في فهم أيٍّ نصّ لغوي متأخّر عنه، وخاصة القرآن الكريم بوصفه معاصراً له بعض الشيء أو قريباً منه زمناً ولغةً، فالاستشهاد بالشعر الجاهلي في هذه الحالة يُعَدَّ حالة صحيحة عمّا إذا ما ابتعدنا كثيراً عنه بحسب ما يرى كثير من العلماء وخاصة القدماء منهم[3]، لأنّ اللغة سوف تنمو وتتطور وتتغير بعض دلالات ألفاظها عبر الزمن.

---

(1) - طبقات فحول الشعراء/ ابن سلام الجمحي: 1/ 24.

(2) - الإتقان في علوم القرآن/ السيوطي: / ، ظ: مذاهب التفسير الإسلامي/ كولد زيهير: 90 وانظر استشهاده له.

(3) - اعترض الدكتور طه حسين على الاستشهاد بالشعر الجاهلي على القرآن الكريم، بل لم يقل بوجوده أصلاً وعدّه من وضع الإسلاميين فيما بعد، وقد دوّن ذلك في كتابه «في الشعر الجاهلي»، واعترضه كثيرون وردّوا عليه بمصنّفات، منهم مصطفى صادق الرافعي.

لقد بهر القرآن الكريم عقولَ العرب وخاصة منهم الشعراء، فهم رواد الكلمة وصُنّاع البيان، حتى عجزوا عن مجاراته ومضاهاته، فانفلَّ عقدَهم وبارت بضاعتُهم واستسلموا له، فهذا الشاعر لبيد بن ربيعة العامري، الذي يُعَدًّ من فحول شعراء الجاهلية وفرسانهم، عندما أدرك الإسلام قَدِم على رسول الله (صلى الله عليه وآله) في وفد من بني كلاب وأسلم ولم يقل في الإسلام شيئاً من الشعر[1] لانبهاره بنظم القرآن ولغته ونسجه، وقد أصابه العيّ عن نظم الشعر اتجاه القرآن الكريم، (وقال له عمر بن الخطاب «رضي الله عنه»، أنشدني من شعرك فقرأ سورة البقرة، وقال: ما كنتُ لأقول الشعر بعد إذ علّمني اللهُ سورة البقرة وآل عمران)[2] تمسّكاً بالقرآن الكريم، وهو الأعلم بلغة العرب وفصاحتها وأسرار قوتها، فبهت الشعرَ اتجاه القرآن لما فيه من عظمة النظم وجودة الاستعمال وحُسن السبك.

ولا أبعد من ذلك، إذ نرى أبا بكر الباقلاني (ت 403 هـ) في كتابه «إعجاز القرآن» يقف عند الشاعر الجاهلي امريء القيس الذي عُدَّ من أوائل الشعراء الجاهليين فيصف شعره بقوله: (وأنت لا تشك بجودة شعر «امريء القيس» ولا ترتابَ في براعته، ولا تتوقف في فصاحته، وتعلم أنّه قد أبدع في طرق الشعر أموراً اتبع فيها من ذكر الديار والوقوف عليها، الى ما يصل بذلك من البديع الذي أبدعه والتشبيه الذي أحدثه والمليح الذي تجد في شعره والتصرف الكثير الذي تصادفه في قوله)[3]، فهو أعلى

---

(1) – ظ: الشعر والشعراء/ ابن قتيبة: 1/ 275، طبقات فحول الشعراء/ ابن سلام الجمحي: 1/ 135 – 136.

(2) – م. ن : 1/ 275، ظ: الاعتذار – محمد والقرآن: يورث: 73.

(3) – إعجاز القرآن/ الباقلاني: 158.

الشعراء شأناً وأوّلهم بادرةً وأجملهم صورةً، وقد سبق الشعراء في كثير من فنون الشعر، فضلاً عن أنه لم يتكسّب بالشعر، فزاد ذلك من مائه ورونقه وجماله، لكن الباقلاني عندما يأتي لنظم القرآن يصفه متميّزاً بقوله: (ونظم القرآن «جنس متميّز، وأسلوبٌ متخصّص، وقبيل عن النظر مستخلص، فإذا شئت أن تعرف عِظم شأنه فتأمّل ما نقوله في هذا الفصل لامرىء القيس في أجود أشعاره وما نتبيّن من عواره على التفصيل)[1]، ثمّ يدرس معلقته المشهورة [2] التي مطلعها [3]:

قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ ... بسقط اللوى بين الدخولِ فحومل

فتوضح فالمقراة لم يَعْفُ رسُمها ... لما نسجتها من جنوبٍ وشَمْأَلِ

فيحلّلها وينقدها بيتاً بيتاً ويبيّن عيوبها وما أصابها من ضعف ووهنٍ، مع ما عليها من شهرةٍ وتقدّم وأولية في الشعر الجاهلي خاصة، والشعر العربي عامة، وهو إذ يفعل ذلك لا لأجل المقارنة مع نظم القرآن، إذ إنّ البعد بينهما كالبعد بين الأرض والسماء، ولكن ليوجّه الأنظار الى أنّ الشعر الجاهلي لا يمكنه أن يتجاوز نظم القرآن الكريم، لأنّه آدمي النشأة والتأليف، والقرآن إلهي وإن كان بلغة واحدة، غير أنّ القرآن أعجز بلغاءَ العرب بنظمه وطريقة استعمال كلماته وألفاظه فتحدّاهم أن يأتوا بسورة من مثله فقال: (**وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ**)[4].

---

(1) م. ن:159

(2) - ظ: م. ن: 195 - 183.

(3) -

(4) - سورة البقرة/ الآية 23.

إذن، كان يذكر القرآن ونظمه لا على وجه المقارنة، بل لإيضاح الفرق بينهما، فيقول: (فأمّا نهج القرآن ونظمه، وتأليفه ورصفُه فأن العقول تتيهُ في جهته وتُحار في بحره وتضلُّ دون وصفه ونحن نذكر لك في تفصيل هذا ما تستدلُّ به على الغرض وتستولي به على الأمد وتصلُ به الى المقصد وتتصوّر إعجازه كما تتصوّر الشمس، وتتيقن تناهي بلاغته كما تتيقّن الفجر، وأقرب عليك الغامض وأسهل لك العسير)[1].

هكذا كان ينظر العرب والمسلمون الى القرآن الكريم والشعر الجاهلي وقد رصدوا ما كان بينهما من بون شاسع لا يمكن بأي حال أن يسدّه الشعر الجاهلي كي يلحق بالقرآن الكريم، أمّا المستشرقون فقد اختلفوا في الشعر الجاهلي بين منكرٍ له بوصفه منحولاً، وبين مُؤيِّدٍ له، وهم في كلا الحالتين يعدّونه مصدراً مهماً في فهم النصّ القرآني ووسيلة لا يمكن الفرار منها في معرفة دلالات ألفاظه ومعاني كلماته، فالمستشرق البريطاني اليهودي ديفيد صموئيل مرجليوث، قد أعلن موقفه في التشكيك بالشعر الجاهلي وكل الشعر الإسلامي قبل العصر الأموي من خلال الأمور الآتية [2]:.

1 - العلاقة بين النقوش والأشعار.

2 - العلاقة بين القرآن والأشعار.

3 - الثقة بالرواة.

4 - مضمون الشعر الجاهلي (محتوى القصائد الجاهلية).

---

(1) - إعجاز القرآن/ الباقلاني: 183 - 184.

(2) ظ: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي/ د. عبد الرحمن بدوي. موضوع (نشأة الشعر الجاهلي)/ مرجليوث : 99، 118، 122، 125 - وموضوع «في مسألة صحة الشعر الجاهلي»/ بروينلش: 131.

وينتهي مرجليوث الى نتيجة مفادها من قوله: (والبيّنة التي أمامنا فيما يتصل بالمسألة الرئيسية تبدو كافية لاعتبار كل الشعر الجاهلي مشكوكاً فيه، وربّما كل الشعر السابق على العصر الأموي والممالك السابقة على الإسلام والمعروفة لنا من النقوش كانت عالية الحضارة، لا يبدو أنّه كان فيها شعر الذي ينسبه إليه الرواة والأخباريون المسلمون)[1]، وهذا الرأي فيه جرأة وتطرفاً منه اتجاه التراث الشعري العربي ويدّعي أنّه يتعارض مع القرآن وتقريراته حتى دفعه ذلك الى إمكان الإقرار بوجوده[2]. همأهم وكذلك نولدكه يذهب الى هذا المذهب، إلاّ أنّه كان أقلّ حدّةً من مرجليوث، ويعزو نولدكه أنّ ما ذهب إليه يعود إلى وجود ألفاظٍ إسلامية في قصائد الشعراء الجاهليين، يذكرون فيها آلهتهم، وعندما أراد المسلمون أن يتجنبوا هذه الصدمة التي تحدثها مثل هذه الأقوال الوثنية، حذفوا أبياتاً ومقاطع بأكملها، ويعزو أيضاً الى أنّ شعراء إسلاميين متأخرين وضعوا قصائدهم على لسان شعراء جاهليين لينالوا الحظوة، فانتحلت قصائد كاملة أو أبياتاً كاملة [3].

لقد عارض هذه الاتجاه مجموعة من المستشرقين وعدّوا الشعر الجاهلي وثيقة مهمة في معرفة أحوال العرب قبل الإسلام منهم المستشرق البريطاني جيمس شارل ليال الذي رفض ادعاء مرجلوث بأن الشعر الجاهلي يتضمن ألفاظاً إسلامية، وعَدّ الأبيات الشعرية التي وردت

(1) – م. ن/ موضوع (نشأة الشعر الجاهلي) مرجليوث: 127.
(2) – م. ن: 99.
(3) – ط: م. ن/ – موضوع (من تأريخ ونقد الشعر العربي القديم)/ تيودور نولدكه: 26 – 27 –، 29.

فيها كلمات قرآنية أبياتاً شعرٍ إسلامي، فهو يقول في ملاحظاته على شعر الشاعر (عمر بن قميئة) بأنه يجب فحص موضع البيت من القصيدة ليُعلم صلتها بأقوال الشاعر المنسوب إليه، وأكّد ضرورة أن تُدَقَّق المواضع التي ذكرها مرجليوث ويفندها [1]، فضلاً عن ذلك كان يرى أنّ رواية الشعر العربي لم تنقطع، وأنّ الشعراء الرواة لا زالوا على قيد الحياة ينظمون الشعر ويروونه، وقال: (ولا يمكننا أن تعترضنا لدراستنا لهؤلاء الشعراء مشكلة الوضع والنحل لأنّ رواتهم قد دأبوا على كتابة القصائد التي تُلقى عليهم لنشرها وتخليدها، أما الشعر الجاهلي ربّما حاكاه حماد وخلف، ولكن هذه الحقيقة نفسها، المحاكاة، تدل على وجود أصل يُحاكي، أما أن نذيع أنّ ما بين أيدينا لا يعدو أن يكون الصورة المحكية وأنّه لم يبقَ شيء من الأصل نفسه فذلك أمراً لا يقرّه الفهم السليم على ضوء هذه الظروف)[2].

وفي مقال آخر له يعرض لنا مفصِّلاً صحة الشعر الجاهلي وذلك في مقدمته بديوان عبيد بن الأبرص إذ أكّد أنّ الشعر الجاهلي صحيح في جملته وليس منحولاُ، ويعزوه الى أنّ شعر القرن الأول الهجري يتضمن وجود الشعر الجاهلي ويفترض سبقه إليه، إذ استمر شعراء القرن الأول المشهورون كالفرزدق وجرير والأخطل وذو الرمة يتبعون تقاليد الشعر الجاهلي من غير أن تكون بينهم فجوة، فضلاً عن ذلك أنّ الشعر القديم - بحسب ما يرى - كان مليئاً بألفاظ غريبة على العلماء الذين كانوا أول من عرض هذا الشعر على محك النقد، فقد كانت تنتمي الى مرحلة لغوية

(1) - نقد كتاب في الشعر الجاهلي/ محمد الخضر حسين: 213.
(2) - المفضليات/ الضبي (المقدمة - ليال): 19.

أقدم من عصرهم، وكانت غير مستعملة في الزمن الذي كُتبت فيه القصائد وجُمعت فيه الدواوين[1].

ثم أنّ المستشرق أجناس كولدزيهير هو الآخر لم يشر في مقدمته لديوان الحطيئة الى الانتحال في الشعر الجاهلي، وعَدّ في دراسته أنّ الحطيئة كان من الشعراء الذين عاشوا في العصرين الجاهلي والإسلامي، بل أنّ أشعاره في الجاهلية كانت أرفع منها في الإسلام، فكان راوية لزهير بن أبي سلمى، وكعب بن زهير[2] وهذا ما يؤكد إيحائه بعدم انتحال الشعر الجاهلي.

أمّا المستشرق برولنش فأنّه يرى صلاحية الأخذ والاستشهاد بالشعر الجاهلي بوصفه شعراً معاصراً لنزول القرآن الكريم وأنّ لغته الأقرب الى لغة القرآن، فيما أنّ لغة الشعر الأموي ربّما تكون الأبعد، ولهذا فضّل علماء العربية الاستشهاد بالشعر الجاهلي دون الشعر الاموي [3].

فيما تحدّث جورجيو ليفي دلاّ فيدا في مقالته «بلاد العرب قبل الإسلام» عن قيمة المصادر التأريخية لهذه الفترة، وعرض في حديثه للشعر الجاهلي من حيث هو مصدر من هذه المصادر، مع قلّة ما يُعرف منه، وإنّ هذه القلة تكون مجالاً للفروض الظنية، وأنّ أغلب هذه المصادر أدبية وهي غزيرة وافية، وربّما تكون أقرب مماً ينبغي، وأنّ أكثر المصادر العربية هي أخبارٌ جمعها علماء العصور الإسلامية ورتّبوها، ويرى أنّ ما

(1) – ظ: ديوان عبيد بن الابرص/ مقدمة المحقق – ليال: 17 – 19.
(2) – دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي/ د. عبد الرحمن بدوي (موضوع «حول صحة الشعر الجاهلي «– برونيلشن): 148 – 150.
(3) – ظ: م. ن: 148.

ذهب إليه مرجليوث من التشكيك بالشعر الجاهلي مبالغ فيه، حتى لو كانت بعض قصائده موضوعة، لكن بلا ريب أنّ مجموع الرواية الشعرية في جملتها صحيحة أصلية[1].

لعلّ ما ذهب إليه مرجليوث في مقالة «نشأة الشعر الجاهلي» كان أبعد من الشعر الجاهلي نفسه، فمقولة الوضع والانتحال التي ادعاّها كانت ترنو الى هدم كيان اللغة العربية، وذلك أنّ علماء اللغة والنحو العربي قد شيّدوا بنيانهم العلمي في حفظ قواعد العربية وأسسها على الشاهد النحوي واللغوي وقد اتخذوا من الشعر الجاهلي الأساس الذي اعتمدوا عليه في كلِّ ذلك، فمقولة الانتحال تعني إلغاء ما كان من شاهد نحوي أو لغوي، والنتيجة تؤول الى هدم صرح العربية بسقوط الشاهد الذي يُعدُّ الأصل الذي تقوم عليه اللغة.

ولمّا كان القرآن الكريم يتحدى العرب باللغة، وأنّ لغته بنظمها وطريقة استعمال مفرداتها فيه، كانت هي السبب الرئيس في التحدّي والإعجاز، فعندما أُسقِط الشاهد الشعري ـ بحسب زعمه ـ فقد أُفْرِغَ القرآن من محتواه الذي يتحدى به – وهو اللغة – ومن هذا يتبيّن أن مرجليوث عندما أراد أن يطعن بالقرآن الكريم لم يسلك سلوكاً مباشراً للطعن به، وإنّما اتخذ طريقاً آخر عَبْر اللغة العربية من خلال الطعن بالشعر الجاهلي والقول بإنكاره، وأن ما وُجد – بزعمه – ويُعرف أنه شعر جاهلي، هو بالحقيقة شعر إسلامي لبعض الرواة من نحو حماد وخلف، ومُرجعاً هذا الأمر الى بعض النتائج التي توصل اليها الباحثون في النقوش والآثار العربية

---

(1) -

القديمة، فضلاً عن استشهاده بالقرآن الكريم في بعض آياته التي أخطأ في تفسير أكثرها مماّ آل به الأمر الى نتائج غير صحيحة.

فضلاً عن كل ذلك أجد أن ما تعرّض له الشعر الجاهلي من الادعاءات ـ وإن كان بعضها لا تجانبه الحقيقة ـ والافتراءات ما كان إلاّ بسبب من أهميته الكبيرة سواء أكانت تأريخية في معرفة حياة العرب وعاداتهم وحروبهم وغيرها أم كانت تتعلّق بتفسير القرآن الكريم أم غيره، ولعلّ اهتمام المستشرقين به من خلال تحقيق دواوين شعراء الجاهلية وكتابة المقدمات العلمية لها لدليل على عظيم شأنه وقوة أثره كونه مرجعاً مهماً لهم، فعملوا ما بجهدهم لتشويه هذه الحقيقة قصد تشويه فهم النصّ القرآني المبارك. إذ أجد في بعض كتابات المنكرين له قد اتبعوا منهجاً انتقائياً في اختيار الشاهد أو الرؤية بما يتفق مع منهجهم في البحث والدرس، وهذا مما يُنافي المنهج العلمي في البحث عن الحقائق، بل كان الأوْلى بهم أن يصلوا الى الحقيقة بأدوات علمية سليمة، وبعيداً عن الأهداف المؤسساتية التي يعملون بها أو التعصب الديني والفكري.

ثالثا/اللغة العربية

تمثل اللغة – أي لغة كانت – الصورة المعبّرة عن المجتمع الذي يتكلّم بها، فهي حاضرته والدليل على ثقافته، فكلّما كانت اللغة أكثر انضباطاً من خلال قواعدها وأسسها التي بُنيت عليها، فضلاً عن تأريخ نشأتها، كانت أكثر تعبيراً عن مجتمعها وأكبر أثراً في مسيرته عَبْر التأريخ فنجد لغات الأمم البدائية بسيطة في تركيبها وقواعدها ومفرداتها لأن المجتمع البدائي مجتمع بسيط لا يحتاج الى كثير من المفردات أو الضبط القواعدي

للتواصل مع الآخرين، لكن نجد في المقابل أنّ المجتمعات المتطورة تحتاج الى لغة متطورة كي تنفذ الى كل مفاصل التطور والتقدم الفكري للأمة حتى تتجاوز اللغةُ حدود الواقع الملموس الى واقع غيبي ووجداني لتعبّر عن فكر الأمة المتطور خارج حدود الواقع الملموس.

عندما هبط الوحي على النبي محمد (صلى الله عليه وآله) في مكة نقل أمة العرب من الواقع المادي الذي يعيشه العربي في أرض الجزيرة بمفرداتها المعروفة في التجارة والغزو وغيرها الى عالم آخر خارج حدود العقل العربي آنذاك.

هذا الأمر أخذ يوسّع مدارك اللغة وينقلها من الواقع المادي الى واقعٍ غيبي لم يكن أغلب العرب قد عهدوا مثله، لذا فقد أُصيبوا بصدمةٍ لغويةٍ انبهر بها فصحاؤهم وكتّابهم أيَّ انبهار حتى إذا سمع سامعهم كلام الله يتلوه محمد (صلى الله عليه وآله) في قوله سبحانه (**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**)[1] على مسامع قريش وسط الكعبة قال: (فوالله ما فيكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه ولا بقصيده مني ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، ووالله إنّ لقوله الذي يقول «لحلاوة «وأنّ عليه لطلاوة، وأنّه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وأنّه ليعلو وما يُعلى، وأنّه ليحطم ما تحته)[2]، انبهاراً منه باللغة التي اتسعت لكل الأفكار ودهمت كل العقول وأسكتت كل الأفواه، وهم العرب الفصحاء الذين كان البيان شغلهم والشعر صنيعهم والبلاغة أداتهم.

---

(1) - سورة النحل/ الآية 90.

(2) - نهاية الأرب في فنون الأدب/ النويري: 16/ 212.

لكنّ أيّ شعر هذا الذي باهوا به أمام الأمم ! ذلك الذي توغّل في أعماق نفوس العرب وتأريخهم نشأةً وتكويناً، فلم يُعرفوا آنذاك إلاّ به، لكنّ القرآن قد ارتقى باللغة الى أبعد من حدود لغة الشعر الجاهلي، فأبى أن يكون أسلوبه كأسلوب السَّجْع الذي تعارف عليه العرب قبل البعثة النبوية ولا ككلام الكهان وهرطقات المتنبئين التي لا تتجاوز لغتهم أبعد من مدى خرافاتهم، لكن قدرة المستعمِل هي التي تحدّد مديات اللغة وحدودها، والعربية لغة وفرة وكثرة، يقول بروكلمان: (تمتاز هذه اللغة الشعرية بالوفرة الهائلة في الصيغ كما تدل بوحدة طريقتها في تكوين الجملة على درجة من التطور أعلى منها في اللغات السامية الأخرى، هذا الى أنّ مفرداتها تفوق الحصر لأنها التهمت كل اللهجات المختلفة المحيطة بها)[1].

علاوة على ذلك فقد امتازت لغة القرآن بكونها اللغة المشتركة التي يتفاهم بها كل شعراء الجاهلية وفصحاؤهم وقد ورثوها عن لغة قريش في مكة التي تطوّرت بفعل تفاعلها مع لغات القبائل الأخرى من خلال أسواق العرب ومنتدياتهم، فكانت لغة الأدب والشعر.

كان اهتمام المستشرقين بها لأنّها تمثّل اللغة التي ارتفعت في أدائها على اللغات الأخرى والمذمومة منها حتى قال فيها: (وكانت قريش مع فصاحتها وحُسن لغتها ورقّة ألسنتها إذا أتتهم الوفود من العرب تخيَّروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تخيّروا من تلك اللغات الى نحائزهم وسلائقهم التي طُبِعوا عليها فصاروا بذلك

---

(1) - فقه اللغات السامية/ بروكلمان: 30

أفصح العرب، ألا ترى أنك لا تجد في كلامهم عنعنة قريش ولا عجرفية قريش ولا كشكشة أسد وكسكسة ربيعة)[1]، فسادت على لغات العرب الأخرى ووحّدت كلماتها شعراً ونثراً وخطابةً[2]، إلاّ أنّ الشاعر العربي لم يستطع في كل حال أن يتخلّص من آثار لغة قبيلته لأنّه هو المشدود دوماً لها، لذلك لم يَعُد ما قاله نولدكه في معرض الطعن على لغة الشعر الجاهلي ذا أهمية، حين يرى أنّ خلوَّ لغته من الاختلاف مدعاة للقول بالوضع والانتحال فيه[3]، فالشاعر الجاهلي لم يتخلّ عن لغة قبيلته، مع علمنا أنّ الفروق اللغوية بين لغات القبائل العربية فيما بينها أو مع لغة قريش تكاد تكون فروقاً بسيطة، ويعزو المستشرقون ذلك الى ما كان يقوم به الشعراء الرحالة من الطواف في بلاد العرب ومدنهم فطمسوا الفروق اللغوية في أشعارهم[4].

بيد أنّنا نجد بعض آثار هذه اللغات في القرآن الكريم حتى ألّف العلماء كتباً في ذلك وقد وصلنا منها كتابان في اللغات الواردة في القرآن الكريم هما (اللغات في القرآن) لابن حسنون المقريء (ت 429 هـ) بإسناده الى ابن عباس[5]، والآخر (لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم) لأبي عبيد

(1) - الصاحبي في فقه اللغة/ ابن فارس 52 53-.
(2) - للمزيد في معرفة أثر اللغة العربية وأهميتها في تشكيل العقل العربي، انظر كتابنا: إشكالية البعد التأريخي للقرآن: 12- 19.
(3) ظ: اللغات السامية/ نولدكه: 76، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي/ د. عبد الرحمن بدوي (موضوع: ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة: ألفرت): 45
(4) - ظ: م. ن: 75، 88 - 89.
(5) - حققه صلاح الدين المنجد.

القاسم بن سلام (157 – 224 هـ)[1]، وقد ذُكِر كثيرٌ منها في كتب علوم القرآن حتى ذهب المستشرق كولد زيهير الى أنّ في القرآن كلمات من لغات أجنبية وقد نُسبت تفسيرات لابن عباس ذكر فيها كلمات قرآنية أنّها من الدخيل المأخوذ من اللغات الأجنبية[2]، وهذا الأمر مُختَلفٌ فيه إلاّ أنّي اقول أنّ وجود ألفاظ غير عربية في القرآن مما يطعن في فصاحته، لأنّ المعرَّب من الألفاظ الأقل فصاحةً من اللفظ العربي الأصيل، فضلاً عن ذلك أنّ وجود ألفاظ من اللغات السريانية أو الأرامية أو غيرها من اللغات السامية لا يخدُش في القرآن لأن هذه اللغات صادرة عن منبعٍ واحد، فربّما استعملتها لغة معيّنة ولم تستعملها لغة أخرى أو أهملتها، ثمّ جاء بها القرآن، فهذه الألفاظ لم تعد أجنبية عن لغة القرآن الكريم ولا تمثل طعناً فيه بعد أن التهمت العربية أخواتها الساميات[3]. مام الأممأمام الأمم

ثم أنّ لغة القرآن الكريم تختلف اختلافاً كبيراً عن لغة الشعراء من حيث الأثر والفكر الذي ينطوي تحت كلماته وألفاظه، يقول المستشرق الألماني يوهان فك: (أنّ لغة القرآن تختلف اختلافاً غير يسير عن لغة الشعراء، فهي تعرض من حيث هي أثر لغوي صورة فذّة لا يدانيها أثر لغوي في العربية على الإطلاق، ففي القرآن لأول مرة في تأريخ اللغة العربي ينكشف الستار عن عالم فكري تحت شعار التوحيد، لا تُعد لغة الكهنة والعرافين الفنية المسجوعة إلاّ نموذجاً واهياً له من حيث ظاهر وسائل الأسلوب ومسالك

---

(1) – حققه خالد حسن أبو الجود.

(2) – ظ: مذاهب التفسير الإسلامي/ كولد زيهير: 90.

(3) – ظ: فقه اللغات السامية/ بروكلمان: 30، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي/ د. عبدالرحمن بدوي (موضوع: ملاحظات عن صحة القصائد العربية القديمة/ ألفرت): 43.

المجاز في اللفظ والدلالة)[1]، لذلك نجد أنّ المستشرقين قد أنكبوا على دراستها والبحث فيها وبيان علاقتها مع اللغات السامية الأخرى فوجدوا أنّ هناك توافقاً معها في بعض الصفات والإمكانات التي تتمتع بها هذه اللغة وأنّها ذات تأثير مباشر على اللغات التي تصطدم بها أو تحلّ معها أو تجاورها، قال بروكلمان: (وقد سادت لغة عرب الشمال عن طريق الفتح الإسلامي في جنوب الجزيرة التي كانت حضارتها المزدهرة قد اختفت قبل ذلك، ولا تزال بعض لهجات جنوبي الجزيرة باقية حتى اليوم في الأقاليم الساحلية النائية)[2]، غير أنّها محدودة الانتشار لا تقوى على مواجهة العربية، مع علمنا أنّ العربية أصبحت لغة العلم والأدب في بلاد فارس عبر قرون حضارتها[3]، وتقدمها العلمي آنذاك.

فضلاً عن ذلك نجد أنّ قبائل يهود الجزيرة العربية في عهد النبي محمد (صلى الله عليه وآله) كانوا يتكلمون بلهجة تختلف عن لغة سكان المدينة العربية الآخرين، فلم تكن مفهومة حتى روي أنّ عبدالله بن عتيق كان يرطن اليهودية إلاّ أنّ شعرهم كان بلغةٍ بدوية وعلى النقيض من ذلك نجد أنّ النصّارى العرب لم يتميزوا أصلاً عن الشعراء الوثنيين في الجاهلية، وإلاّ لما لقي الأخطل النصّراني اعترافاً بأنّه شاعر فصيح معتدٌّ به[4].

تنبّه المستشرقون أيضاً الى حالة أخرى كانت ملازمة للقرآن الكريم تمثّلت بما استحدثه من ألفاظ قديمة لكنها ظهرت بمعان جديدة توافق ما

(1) – العربية/ يوهان فك: 5.

(2) – فقه اللغات السامية/ بروكلمان: 32.

(3) – ظ: حضارة العرب/ غوستاف لوبون: 440.

(4) – ظ: العربية/ يوهان فك: 101.

عليه الحالة الإسلامية الجديدة التي نفخت فيها من روح الإسلام دلالات تعبّر عن بعض الطقوس الإسلامية من نحو الصوم والصلاة والزكاة وغيرها من الألفاظ التي ظهرت بلباس إسلامي يختلف عمّا سواه، قال المستشرق ألفرت: (من المعلوم أنّ كل الدراسات اللغوية انطلقت من القرآن ومن حديث النبي محمد، الأول يحتوي على قواعد الإيمان، والثاني يتعلّق بالحياة الدينية، يخبر عنها ويشرّع لها)، ثم يتابع ويقول:(ومن المؤكد أنّ محمداً لم يكتفِ بأن يبلّغ أتباعه آراءً جديدة، بل وجد أيضاً ألفاظا جديدة، أعني أنّه أعطى معنىً جديداً لم يكن معروفا لعبارات معروفة، ومقدار أمثال هذه الألفاظ الإسلامية ليس بالقليل)[1].

ويرى آخر أنّ مسألة المجاز بالعربية قد تُوهم بعضهم في شرح لفظة أو عبارة أو آية أو غيرها، وخاصة عندما يأخذ بأصل المعنى لتلك اللفظة أو العبارة ويترك ما هي عليه من قوة المجاز الذي يحيل معنى اللفظة الأصل الى معنى آخر يختلف عنه، يقول نولدكه: (وكثير من الأخبار التي تُروى لشرح قصيدة من القصائد إنّما نشأت بسبب سوء تصوّر لبعض المواضع في القصيدة خصوصاً أُخْذ المعنى الحرفي للكلمات بدلاً من التعبير المجازي)[2].

وهكذا أخذت العربية مجالاً واسعاً في دراسات المستشرقين لما لها من أثرٍ كبير في ضبط الدلالة القرآنية ومعرفة خفايا النصّ القرآني، لأنّ

---

(1) دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي/ د. عبد الرحمن بدوي (موضوع: ملاحظات حول صحة القصائد العربية القديمة - ألفرت): 43، ظ: محمد في مكة/ مونتجمري: 313 - 327

(2) - م. ن «(موضوع: من تأريخ ونقد الشعر العربي/ نولدكه): 32.

القرآن الكريم نزل على صدر النبي محمد (صلى الله عليه وآله) بلسان عربيّ مبينٍ لا زيغ فيه ولا أود، ولعلّ عربية القرآن ترشدنا الى مقدار الإعجاز الذي تحدى به القرآن أساطين اللغة والبلاغة من العرب أبان نزوله، وبقي معجزاً الى يومنا هذا لا يتحداه متحدٍّ ولا يُدانيه أحد.

إنّ ما تقدّم وغيره يرشدنا الى أهمية العربية التي اتخذها المستشرقون مصدراً مهماً من مصادر دراسة النصّ القرآني لما فيها من قوانين تُمسك بتلابيب المعنى لكل لفظة في القرآن حتى أصبحت اللغة المرآة المعبّرة عن فحوى النصّ المبارك والأداة الطيّعة، فتحيله الى الدلالة بحسب ما أوتي من قدرة في استعمال مفرداتها وتراكيبها.

رابعاً/السنة النبوية والروايات التأريخية.

أخذت السنة النبوية المباركة والروايات التأريخية المصاحبة لها تشكل حيزاً كبيراً من دراسات المستشرقين، فقد عملوا على دراستها والبحث فيها وتقصّي أخبارها صغيرها وكبيرها، وبما يتعلق بسيرة الرسول الأعظم محمد (صلى الله عليه وآله) وأصحابه وزوجاته وشؤون حياته اليومية، فضلاً عن تفسيره وشرحه لآيات القرآن الكريم التي سأل عن معانيها ودلالاتها بعضُ الصحابة المقيمين في المدينة أو الأعراب الذين جاءوا من الصحراء ليتعلّموا القرآن والإسلام، حتى اتسعت هذه الدائرة في فهم القرآن الكريم من فم النبي محمد (صلى الله عليه وآله) كتباً كثيرةً وفُصّلت في كتب الحديث والصحاح لدى عامة المسلمين تحت مسميات عديدة تشير الى تفسيره (صلى الله عليه وآله) للقرآن.

ولعلّ في تفسير الرسول (صلى الله عليه وآله) للقرآن، وكذلك ما نُقِل

عن الصحابة في ذلك لا يعدو أن يكون ملائماً لذلك الزمن أو أن يكون محدّداً بحدود السؤال، إذ إنّ القرآن حمآل أوجه، فربّما أجاب عن وجه وترك الوجوه الأخرى تبعاً لطبيعة السؤال أو الواقعة أو الحال التي عليها صاحب السؤال.

بقيت هذه الشذرات من التفسير وفهم القرآن الكريم محمولة في صدور الصحابة آنذاك وقد نقلوها من جيل الى جيل، دون أن تسجّل هذه الوقائع المتمثلة بالأحاديث والأقوال والتقريرات في سجل خاص.

لقد تعرض الحديث النبوي زمن الخلافة الراشدة الى عملية يمكن أن نسميها إقصائية، في روايته أو تسجيله، ولعلّ ذلك راجع الى الاهتمام بالقرآن الكريم دون غيره لما له من أهمية في حياة المسلمين، لكن هذا الأمر صاحبه كثيرٌ من التقصير إذ لو دُوِّنت هذه الأحاديث، لتجنّبنا كثيراً من ادعاءات الوضع والتدليس التي جاءت من داخل المنظومة الإسلامية أو من خارجها كالحركات الاستشراقية والمؤسسات المعادية للإسلام في عموم الأرض وعلى مر العصور.

نعم هناك وَضعٌ وتدليس في رواية الحديث النبوي فضلاً عن الأخبار والروايات المصاحبة لها، لكن العلماء المسلمين قد وضعوا شروطاً وضوابط لحل هذه المشكلة، فلم يُقبل أيّ حديث يروى إلاّ بعد عرضه على الضوابط.

وقد تنبّه الى هذه الحالة النبي محمد (صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار من آل البيت (عليهم السلام) الى ذلك فضلاً عن الصحابة والتابعين والعلماء، وحذّروا من الوقوع في هذا المعترك الصعب فجعلوا

لذلك مقياساً مهماً وهو القرآن الكريم، فما وافقه من الأحاديث أخذنا به، وما عارضه ضربنا به عرض الحائط.

إنّ تماهلَ المسلمين في تدوين الحديث النبوي الشريف فضلاً عن السيرة النبوية الشريفة وأخبارها في بدء الدعوة الإسلامية عند عهد النبي محمد (صلى الله عليه وآله) والخلفاء الراشدين وربّما مع بداية العهد الأموي، إنما كان لانشغال المسلمين عامة في بناء الدولة الإسلامية الجديدة، كما أنَّ المسلمين كانوا جديدي العهد بمثل هذه الأمور فضلاً عن اهتمامهم بالقرآن الكريم حفظاً وتدويناً ودراسةً وفهماً، هو الذي دفعهم الى عدم الاهتمام بغيره كالحديث النبوي أو السيرة النبوية، حتى أمر بعض الخلفاء الراشدين بمنع تدوين حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله)، واستمر هذا الأمر إلى غيرهم من علماء المسلمين [1]، ولو جاءنا الحديث النبوي الشريف من منابعه الصافية لكفانا مؤنة البحث وعناء الدراسة ولوضعنا على معينٍ لا ينضب في فهم القرآن الكريم، إذ إنّ ذلك يوضح الدلالة المتوخاة من الآية القرآنية وأسباب نزولها وغيرها ممّا يضيء على النصّ القرآني ويدفع اللبس والغموض عنه.

إنّ ما أصاب الحديث الشريف بسبب عدم التدوين المبكر له كثيراً من الإشكالات التي أظلمت الطريق أمام فهم السنة النبوية ومن ثم فهم القرآن الكريم، لقد دفع الأمر كثيراً من المستشرقين الى تتبّع هذه الظاهرة فأعملوا مناهجهم وأهدافهم في دراسته، ورأوا أنّ نكوص المسلمين في باديء أمرهم عن تدوين الحديث، لأنهم لم يدخلوا التأريخ بعد، قال

---

(1)- لمزيد من الاطلاع على ذلك راجع كتاب (منع تدوين الحديث) للسيد علي الشهرستاني: 19 - 63.

بروكلمان: (في الوقت الذي بدأ فيه العرب أنفسهم يدخلون في نطاق التأريخ وينشؤون دولتهم الخاصة، أمكن أن يحيا عندهم الاهتمام بالتأريخ الصحيح)[1]، أي التأريخ - كما يراه - الذي يبدأ بالتدوين والكتابة، فتأريخ العرب المسلمين بدأ وفق هذا المقياس مع انبثاق الدعوة الإسلامية وتدوين القرآن.

أمّا ما كان عليه العرب قبل الإسلام فهو مهمل، ولذا كان ما نُقل عنهم في تلك الفترة هو محض سد ثغرات في التأريخ العربي وخاصة ما كان منها منذ عام الفيل وولادة الرسول محمد (صلى الله عليه وآله) وحتى البعثة النبوية، إذ كان يشوبها كثيراً من الغموض، لذا عمل العلماء المسلمين - بزعم المستشرقين - على سد هذه الثغرات بمجموعة من الروايات المنقولة عن الرواة والقصاصين التي يشوبها الخيال، قال بروكلمان: (بيد أن خيال الرواة والقصاصين من قدماء العرب لم يتقيّد بقوانين التأريخ الصحيح بل كان يتحدث عن مآثر الأسلاف وآثارهم بمثل الحرية والاختيار الذي يتناول به العامة أساطيرهم، فلم يكن متقيِّداً إلاّ بقوانين الفن الشعبي بغض النظر عن التزام الدقة والأمانة التأريخيتين)[2]، فضلاً عن ذلك كان العرب - بزعمه - يسندون أخبارهم الى الرجال الذين حظروا تلك الوقائع أو زعموا أنهم حظروها، ولم ينتفع العرب من المصادر التأريخية الأخرى [3].

علاوة على ما ذُكر فأنّ المستشرقين كانوا يرون أنّ كتابة الحديث النبوي

---

(1) - تأريخ الادب العربي/ بروكلمان: 3/ 7.
(2) - م. ن: 3/ 7.
(3) - ظ: م. ن: 3/ 8.

وتدوينه كان خاضعاً الى غايات سياسية وعقائدية [1]، فهذا ما ذهب اليه المستشرق الهولندي الأب لامنس، وكان يرمي من وراء ذلك القول الى أن الأحاديث النبوية موضوعية، وأنها كُتِبت بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وآله) ومن صناعة أصحاب العقائد والملل والسياسة، لذلك شكّك في كثير من المصطلحات الحديثية الخاصة بالسنة النبوية والقرآن الكريم من نحو معنى كلمة (صابيء)، اذ كان يعدّه إشارة الى المندائيين وغيرهم من أرباب النحل المعمدانية، في حين يرى المستشرق (ولهوسن) أنّ هذا اللفظ استُعمل في كتب السيرة النبوية والصحاح للدلالة على المسلمين الأوائل [2]، ثم يرى أنّ استعمال مثل هذه الألفاظ في كتب الحديث ما كان من صوّاغ الحديث إلاّ سعياً وراء النوادر والغريب وغايتهم إظهار مصنوعاتهم بمظهر القِدَم [3]، بقصد تعلّق الإسلام بالأديان السابقة له كدين ابراهيم (عليه السلام) وغيره، من نحو لفظة (حنيف) أو (حنفاء) التي وردت مشتقاتها في القرآن.

ويرى كذلك أنّ الاستعانة بالمعمرين كرواة ما كان إلاّ لسدّ ثغرة في حياة النبي محمد (صلى الله عليه وآله) الأولى، فيقول: (من الأسباب التي دفعت التقليد الإسلامي الى الأخذ بنوادر المعمرين وأخبارهم المستغربة متكئين على ذاكرتهم المتجاوزة حدود الشيخوخة المعقولة في سد الفراغ التأريخي الممتد من زمن الفيل الى جيل التابعين أو خلفاء الصحابة، وفي

(1) - ظ: مكة في دراسات المستشرقين (الأحابيش والنظام العسكري في مكة زمن الهجرة - القسم الثاني)/ لامنس: 60.
(2) - ظ: م. ن: 97.
(3) - ظ: م. ن: 97.

هذا العهد، أي بعد وفاة النبي بنحو خمسين سنة شَعَرَ المسلمون بضرورة كتابة سيرته فجعلوا يذكرون معاصري إبرهة وما يروون عنه وما يُروون عنهم)[1].

ويذهب المستشرق كولد زيهير الى أبعد من ذلك، عندما كان يرى أنّ تفسير القرآن الذي ينزع الى القصص القرآني، إنّما استُمدّت هذه القصص من الكتب السابقة وكان قد تعلّمها النبي محمد (صلى الله عليه وآله) أو بعض المفسرين من نحو ابن عباس (رضي الله عنه) وغيره، من علماء اليهود وكتبهم، ثم ارسلوها أخباراً وروايات مفسِّرة للقرآن [2]، ثم يعرض النتائج التي توصل اليها من خلال منهجه النقدي، وهو أنّ ما دوّن عن السيرة النبوية وتأريخ الإسلام توازي في طياتها ميول الأحزاب الإسلامية الناشئة، فصاغوها بصاغة الأحاديث واصطحبوها بسلسلة الرواة الذين لا يتطرّق اليهم الشك [3]

أمّا نولدكه فكان يرى أنّ العلماء المسلمين قد وضعوا معايير شكلية لسند الروايات وإذا صحّت هذه الشكليات تمّ قبول أكثر السخافات – بزعمه – المنطقية والتأريخية فظاظة في متن الحديث، وأنّ هذه الأبحاث قد تحررت منها المسيحية الغربية[4]، ولذلك يعزو نولدكه ضعف صحة الإسناد في الرواية التأريخية في تفسير القرآن الى ما يأتي[5]:

---

(1) – م. ن: 105 – 106.
(2) – ظ: مذاهب التفسير الإسلامي/ كولد زيهير: 75، 84 – 86.
(3) – ظ: م. ن: 81.
(4) – ظ: تأريخ القرآن/ نولكه: 347.
(5) – ظ: م. ن: 348 – 349.

1 - استناد أسماء الشهود الى خطأ، وكثيراً ما كانت من اختلاق المحدثين، ورأوا في ذلك في كثير من الأحيان وسيلة جائزة لطبع رواياتهم بخاتم الموثوقية غير المحدودة.

2 - اعتماد الجيل الثاني من الـرواة وإهمال الجيل الأول من الصحابة بحجة انشغالهم بنشر الإسلام والجهاد وخلاص نفوسهم.

3 - دخول العامل السياسي في الرواية التأريخية يجعلها محل شك.

ومما يُضعّف الرواية التأريخية عنده أيضاً أن المصادر التأريخية عند المسلمين، تُعدُّ في نظره كتاباً واحداً [1]، أي أنّ كلّ كتاب منها كان مصدراً للذي يليه، فمثلاً تأريخ الطبري فمصادره ابن هشام والواحدي وابن سعد، أما مروج الذهب للمسعودي فمصادره ابن هشام وابن اسحق والواقدي وابن سعد والطبري، أما الكامل لأبن الأثير فمصدره تأريخ الطبري، بل هو متممٌ له ومكمّل.

غير أنّ نولدكه قد أخطأ في كثير من المواضع التي لازم فيها الحديث الشريف لآيات القرآن الكريم، ففي قوله تعالى (**عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى * وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى**) [2]، كان يرى أنّ الله تعالى قد لامَ النبي محمد (صلى الله عليه وآله) بسبب معاملته الفظة لابن أم مكتوم وكان ضريراً وفقيراً، وأنّ الرواية التي تلوم النبي (صلى الله عليه وآله) على رضاه من الآلهة الوثنية لفترة قصيرة في الشعائر الإسلامية تبقى في موضع الشك

(1) - ظ: م. ن: 365.

(2) - سورة عبس/ الآيات 1 - 3.

[1]، في حين أنّ أسباب النزول تدفع هذه التهمة عن النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، فهو قد تغافل عن هذا الأمر وأخذ بظاهر النصّ.

هذا الأمر قد تغافل عنه أيضاً المستشرق مونتجمري واط حين قال: (ففي السورة رقم 80 «عبس «يتلقى محمد «صلى الله عليه وآله» توبيخاً من ربّه لأنّه صرف اهتمامه لرجل ثري مهم أكثر ممّا اهتم برجل أعمى، على أنه - أي النبي محمد «صلى الله عليه وآله» - لا يدري فلعلّ هذا الأعمى يزّكى، أو يذّكّر فتنفعه الذكرى)[2]، في حين يرى درمنغم في هذه الآية عتاباً للنبي محمد (صلى الله عليه وآله) حين تولى أن جاءه الأعمى[3].

لكنّ الأمر على غير ما هم عليه لأنّ الإعراض عن رجل أعمى فقير لعماه وفقره وأنصاته الى ثري لثرائه لم يكن من أخلاق النبي محمد (صلى الله عليه وآله) المعروفة وهو الذي قال فيه تعالى (**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ**)[4]، وهذه القضية لا تتفق مع الأدب النبوي ولا الخلق العالي الذي كان يتمتع به الرسول (صلى الله عليه وآله) ويعرفه به أهل مكة والمسلمون عامة، وقد شهد الله تعالى بذلك حين قال: (**وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**)[5]، ولو فعل ذلك لكان مخالف لقوله سبحانه (**أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى * فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ**)[6]،

---

(1) - ظ: تأريخ القرآن/ نولدكه: 378.
(2) - محمد في مكه/ مونتجمري واط: 147.
(3) - ظ: حياة محمد/ درمنغم «274.
(4) - سورة القلم/ الآية 4.
(5) - سورة آل عمران/ الآية 159.
(6) - سورة الضحى/ الآيات 6 - 11.

وكذلك لا يتفق مع مقولتهم أنّ القرآن من تأليفه، إذ كيف يؤلّف عن نفسه ما يضرّه.

إذن، كان المستشرقون يرون في الحديث النبوي الشريف والسيرة النبوية المروية مصدراً مهماً في دراساتهم للقرآن الكريم، غير أنّهم عندما حكّموا مناهجهم الغربية اصطدموا بحقيقة لم تكن في مخيلتهم، وهي أنّ الرواية الشفوية كانت من مستلزمات وعي العربي الذي كان يروي الشعر عن الشعراء عن ظهر قلب، حتى أضحت الرواية الشفوية لازمة من لوازم العربي، الشاعر والراوية وعامة الناس.

فضلاً عن ذلك، أنّ العلماء المسلمين كانوا حذرين من صحة الحديث النبوي سنداً ومتناً فوضعوا الضوابط الصارمة في ذلك، فلم يقبلوا أيَّ حديث أو خبر أو رواية فيه دون تمحيصه بضوابط الجرح والتعديل وغيرها من أدوات الضبط.

غير أننا لا نُنكر وجود أحاديث وأخبار موضوعة، لكن ليست بالدرجة التي ذكرها المستشرقون، ولعلّ سبب ذلك يعود الى ابتعاد عصر التدوين عن زمن الحديث النبوي وأخباره بل ومنعه آنذاك، وتدخّل الفرق الإسلامية أو الأحزاب السياسية التي حاولت توظيف موضوعة الحديث والسيرة متناً وسنداً وروايةً وفكراً لصالحهم ولمقتضياتهم السياسية والعقدية، إلاّ أنّ مثل هذه الظاهرة كانت واضحة المعالم لدى علماء الحديث والسيرة النبوية.

الفصل الثاني

«محتوىُ النصّ القرآني في فَهْمِ المستشرقين»

«محتوىُ النصّ القرآني في فَهْمِ المستشرقين»

مدخل:

بعد أن علمنا موقف المستشرقين من النصّ القرآني عموماً من خلال الأسس التي اعتمدوها في فهمه، فضلاً عن مصادر دراسته، فكان بعدها لابُدّ من معرفة مستوى فهمهم لمحتوى النصّ المبارك فضلاً عن لغته، لما يشكلان من ثنائي مرتبط بعضه ببعض، لأنَّ اللغة(1) هي الوعاء الذي ينسجم فيه المحتوى بدلالاته وقيمه المعرفية، فمِنْ غير اللغة لا يمكن فهم المحتوى والدلالة التي يتوخاها النصّ ويشرّع لها المشرّع أيّاً كان، وكيف رأى، لأنّها وسيلة التواصل بين المشرِّع والمشرَّع له، أو بين المؤلَّف والمتلقي عموماً.

لقد اهتم المستشرقون بمحتوى النصّ الكريم فضلاً عن السنة المباركة اهتماماً كبيراً لما لهما من وشائج اتصالٍ قوية من خلال اطلاعهم عليهما عن طريق الترجمة أو الشعر الجاهلي أو اللغة أو غيرها من مصادر الدراسة المعنية بذلك، ورأوا أنّ هناك ضرورة ملحة لدراسة محتوى هذه الأصول

(1) - سيتم دراسة ما يتعلّق باللغة وأثرها في فهم النصّ القرآني عند المستشرقين من حيث عروبة ألفاظ لغة القرآن وإعرابه وغيرها من القضايا التي تهم النصّ القرآني في الفصل الثالث إن شاء الله.

التي تشكّل بمجموعها عماد قيام الأمة الإسلامية وتطورها فعكفوا على دراستها بحثاً وتنقيباً وحفراً لأجل كشف مضامين هذا المحتوى، وكانت اللغة العربية المحور الموازي في دراسة المحتوى التراثي الكبير، فلم يتوانوا عن دراستها ومعرفة أساليبها وبلاغتها لتكون لهم دليلاً وموجِّهاً لمعرفة ذلك المحتوى العظيم بعظمة النصّ المبارك، لأنّ القرآن الكريم يُعَدُّ في الأصل نصّاً لغوياً نزل بلغة العرب، إلاّ أنّه نصا مميّزا من باقي النّصوص البشرية، جاء ليحاكي ألسنتهم وطباعهم، وليكشف عن سلوكهم اللغوي الذي تفاخروا به على الأمم كافة كونهم أهل بلاغة وبيان لم يُدانيهم فيها أحدٌ، وهذا ممّا لفت أذهان العرب وخطباءَهم وشعراءَهم في أن يأتوا بسورة من مثله - كما ذكرنا ذلك من قبل - إذ كانت اللغة محور ذلك التحدّي الذي تدور في فلكها، بمسائل الإعجاز الأخرى كالإعجاز العلمي مثلاً، فضلاً عن ذلك استوقفهم كثيراً طبيعة السلوك اللغوي في السور المكية والمدنية من حيث الأسلوب والتركيب وغرابة بعض الألفاظ وعروبتها أو عجمة بعضها، والبحث عن علاقة كل هذه القضايا وغيرها بالمحتوى القرآني، إذ إنّ كثيراً منها قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً به، حتى أنّ هذه المسائل قد أسّرت هذا المحتوى بأسارها في أكثر من موضع من مواضعه المتمثّلة بالقصص القرآني، وعلاقته بالفن القصصي والشعائر الإسلامية ومصادر القرآن الكريم غير الإلهية - بحسب زعمهم - وارجاع ذلك كلّه الى مرجعيات توراتية أو انجيلية أو وثنية.

ولعلَّ ذلك يعود الى طبيعة المنهج أو المناهج التي اتبعها المستشرقون في دراسة أي حالة أمامهم، فضلاً عن الطابع الثقافي الذي انطبع به الفرد الغربي وخاصة المثقف تجاه الأديان عموماً، ونبذ المقّدس فيها

على الخصوص، مضافاً الى كون طريقهم في دراسة الأديان تعتمد في الغالب المنهج المقارن، وقد كان هذا المنهج سائداً أبان القرن الثامن عشر، وأنّ معظم المتنوّرين الغربين قد استعملوه في دراساتهم عموماً، ولماّ كان الإسلام ديناً قد عمّ كثيراً من بقاع الأرض، فقد نظروا إليه من خلال نظرهم الى الديانة اليهودية أو المسيحية ووظّفوا تصوراتهم تلك في دراستهم للدين الإسلامي، لذلك جاءت نتائجهم بما يتوافق مع مناهجهم هم، لا مع التصوّر الإسلامي، فضلاً عن الأثر الثقافي لهم في تلك النتائج.

ثمّ لماّ تطوّرت لدى الغربيين طبيعة المناهج المستعملة لديهم، فقد طوّروا عمّا كان عليه المستشرقون في المنهج المقارن للأديان، فبدؤا يبحثون عن مناهج جديدة في ذلك، ولم يمضِ وقتٌ طويل حتى ظهر المنهج التأريخي الذي يدرس أي حال وفق معطيات المتغيّر التأريخي لها عَبْر الحقب الزمانية المتعددة الذي تمرّ بها تلك الحالة قيد الدراسة والبحث، فكانت دراسات المستشرقين وفق هذا المنهج قد أفرزت نتائج عدّة تتمحور حول بشرية القرآن الكريم بسبب ما لاحظه هؤلاء المستشرقون من تغيرات في النصّ القرآني بفعل القراءات القرآنية وقضية النسخ وغيرها، فوصفوا النصّ القرآني بأنه بشريّ النشأة والتطور وليس نصّاً إلهياً مقدّساً.

بيد أنّهم لمّا درسوا الظروف التي رافقت نزول النصّ المبارك عَبْر دراسة وصفية جدلية آنية، برزت لهم نتائج مغايرة لما كان عليه أسلافهم، فآمن بعضهم بأن القرآن الكريم نَصٌّ فوق مقدرة البشر من حيث محتواه وموضوعاته ولغته وأسلوبه، وهكذا تتغير نتائج الدراسة والبحث وفق المنهج المتبع في ذلك.

المبحث الأول

محتوى النصّ القرآني

لم يكن باستطاعة المستشرقين عامة من احتواء كلَّ النصّ القرآني بدلالاته ومعانيه ونُظُمِه وكل ما يحمله من أُسسٍ لقوانين وتشريعات حياتية، وقد بذلوا كل جهدهم في ذلك إلاّ أنّ قراءاتهم كانت ناقصة، وربما كان ذلك بسبب من المنهج المستعمل في فهم النصّ القرآني المبارك ـ كما بيّنا ذلك من قبل ـ الذي بُني على مفرداتٍ غريبة لا تتفق مع الفكر الإسلامي ولا البيئة الإسلامية التي انتظمت على وفق تعاليم الإسلام الحنيف الذي صاغه القرآن الكريم والسيرة النبوية المباركة، وما صاحب ذلك من تطوّر عَبْرَ الحقب الزمنية المتعاقبة، إذ إنّ النصّ المباركَ يحملُ في طياته بذرة التطوّر وقابلية التفاعل مع البيئة، فهو لا يتوافق عند حدود زمانية محدودة، لذلك نرى شعلة الضوء التي يحملها القرآن الكريم مزهرة دوماً بأضواء آياته وسُورِهِ ومفرداته، التي انسجمت مع بعضها في تركيب لا نظير له منْ قبلُ ومن بَعْدُ، معبرةً عن ذلك المحتوى العظيم الذي بَهَرَ به العرب حين صدم أسماعهم لأوّل مرة بتعاليم أو قصص، وإن سمعوها من قبل، غير أنّه أضاف لها ما لم يسمعوه، فانبهروا به أيَّ انبهارٍ، فلاذوا بالصمت أو كذّبوا فيما قالوا فيه، وهم يعلمون أنهم لم يقولوا الحقيقة، حتى صُمَّت أسماعهم فلم يقبلوا بما قالوا.

استغل المستشرقون هذه الادعاءات وغيرها من المفتريات التي وضعوها لأنفسهم وللمتلقين من جماهيرهم، فضلاً عن نبشهم عمّا تركه المؤرخون لضعف رواياته أو فساد مضمونها مما لا يتفق مع النصّ المبارك، فسوّدوا أوراقا كثيرة بأفكارهم المتضاربة، حتى أن بعضهم قد ردّ ما قاله آخرون منهم لعدم منطقيته.

ولعلّ أهم ما درسه المستشرقون لمعرفة محتوى النصّ القرآني ما يأتي:.

أولاً/القصص القرآني:

تُعدُّ القصصُ القرآنية مصدراً رئيساً في محتويات القرآن الكريم، إذ اتسعت هذه القصص على شكل ومضاتٍ مضيئة ونجوم متناثرة في كثير من السور القرآنية، فنجد في بعض السور قصصاً كاملةً عن حالةٍ وقعت، ونرى في أخرى قسماً من قصة، ولعلّ ذلك ما كان إلاّ لأسباب موضوعية تدعو لها السور القرآنية، كأن يكون لأسباب تحذيرية من وقوع العذاب بسبب عدم اتباع الهدى، أو الزيغ عن طريق الحق الذي يدعو له القرآن الكريم فيوظّف تلك القصص لمثل هذه المقاصد لأجل ردع المنحرفين أو إيقاظ الغافلين.

إنّ طريقة عرض القصص القرآنية استرعت اهتمام المستشرقين، فضلاً عن مطابقتها لكثير ممّا جاء منها في التوراة والانجيل، فأعملوا فؤوس الهدم من خلالها في القرآن، واعتماداً منهم على مناهجهم التأريخية أو المقارنة أو غيرها فقد عزوا ذلك بسبب هذا التشابه الكبير في القصص بين القرآن الكريم وبين التوراة والأنجيل إلى أن القرآن من تأليف النبي محمد «صلى الله عليه وآله»، وأن معلوماته في هذه القصص مستوحاة من أخبار

الديانتين اليهودية والنصّرانية أو منقولة عنهما من نحو قصص الطوفان والخلق وخروج النبي موسى من مصر وقصة النبي يوسف (عليهم السلام) وغيرها من القصص الأخرى التي ضمتها الكتب المقدسة المذكورة، لذلك نجد أن مونتجمري وبسبب هذا التشابه يقول: (يجد الباحثون الغربيون صعوبة في مقاومة الأغراء في أن يصلوا الى نتيجة مؤدّاها أنّ القرآن الكريم من عمل محمد «صلى الله عليه وآله»)[1].

ويعزو أغلب المستشرقين مصدر هذه القصص الى الرهبان والقسس ممّن كان يسكن جزيرة العرب وما جاورها كسوريا واتصال النبي محمد «صلى الله عليه وآله» بهم، أو عن طريق الأحبار الذين دخلوا الإسلام في المدينة فأخذوا يروون أو يعلّمون المسلمين بعضها، حتى أصبحت ثقافةً يتعامل بها الناس في عموم الجزيرة، وهذا الأمر ممّا يسّر على النبي «صلى الله عليه وآله» - بحسب زعمهم - الإفادة منها بوصفها إرثاً وثقافة في الجزيرة العربية.

فضلاً عمّا كان في الكعبة المشرّفة من عناوين كثيرة ورجال دين من المؤلّهة والموحِّدين أو المتنصِّرين ممّن كان لهم اتصال مباشر بالثقافة التي اصطبغ بها المجتمع المكي، من نحو ورقة بن نوفل وغيره، ويعزو المستشرقون تلك القصص والأخبار الواردة في القرآن كذلك الى أسفار النبي محمد «صلى الله عليه وآله» مع عمّه أبي طالب، أو في تجارة السيدة خديجة قبل زواجه مها واتصاله بالراهب بحيرى وغيره، فأخذ عنه كثيراً من تعاليم الأنبياء والرسل وأخبارهم.

---

(1) - محمد في مكة/ مونتجمري: 170.

هذا المنهج التأريخي الذي اتبعه المستشرقون في البحث عن تلك القصص كان يقودهم إلى النتيجة المعروفة لديهم بأنّ القرآن بشري ومن تأليف محمد «صلى الله عليه وآله»، أو كما يسميه كانون سيل (محرِّر القرآن)[1].

لقد وصف المستشرقون القصص القرآنية بكونها مجموعة أساطير وخيال ولا تمتّ الى الحقيقة بشيء أو أنّها تحريف لما في التوراة والانجيل، ويمكن أن نختصر مجمل آرائهم بما يأتي:.

1 – إنّ القصص القرآنية عبارة عن أساطير مقتبسة عن المعتقدات الشعبية اليهودية، وأنها قد وُجدت في كتب متحولة كثيرة كانت آنذاك قيد التداول بين أتباع الكنائس السورية بجنوب سوريا والجزيرة العربية [2].

2 – يرى كانون سيل أنّها لا تتطابق مع التوراة، فيقول: (فالقصص التي يرويها – أي النبي محمد «صلى الله عليه وآله» – لا تتطابق مع نصوص التوراة، غير أنها تماشي الأسطورة اليهودية وحكاية الأخبار، ويبدو واضحاً أنّه كان لمحمد بعض المعارف اليهود وقد استقى رواياته منهم لتتخذ صيغتها الحالية في القرآن)[3].

3 – إنّ القصص القرآنية فيها مزج للحقيقة بالخيال، وبتصور خاص، فيقول المستشرق موير عن تصرّف النبي محمد «صلى الله عليه وآله» في تلك القصص: (مزج الحقيقة بالخيال، والتصوير

(1) – ظ: التطور القرآن التأريخي/ كانون سيل: 17.
(2) – ظ: م. ن (الملحق – التأثير السرياني/ الفونس مينغانا): 3.
(3) – م. ن: 47.

الروائي بتفاهة طفولية، وتكرار القصص نفسها مرة بعد مرة بتعابير مقبولة عَبْرَ شفاههم وشفاه أعدائهم المزعومين)[1]، وهذا الأمر ممّا يسبّب - بزعمه - تعباً لقاريء القرآن ويصيبه بالغثيان.

4 - يقدّم النبي محمد «صلى الله عليه وآله» هذه القصص القرآنية بوصفها شاهداً على الإلهام المباشر من الله تعالى [2] طبقاً لقوله سبحانه: (**مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَإِ الأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ * إِنْ يُوحَى إِلَيَّ إِلاَّ أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ**) [3].

5 - يذهب بعض المستشرقين الى أنّ بعض هذه القصص قد حُرِّفت عمّا جاء في الأصل التوراتي، فقد كان النبي محمد «صلى الله عليه وآله»- بزعم كولدزيهير - لا يفترض في قصة الذبح إلاّ اسحق ذبيحاً قبل نزول القصة أو هو «مختار الضحية» ويبدوا أنَّ أحداً لم يشك في ذلك في القرن الأول للإسلام، وكذلك أقدم مفسري القرآن، غير أن ظهور اسماعيل ذبيحاً في القرآن الكريم، ما كان إلاّ من تحريفات التوراة [4]، لذلك كان كولدزيهير يرى أنّ القصص القرآنية اذا وافقت التوراة فهي صحيحة، وإلاّ فهي محرّفة، فجعل التوراة هو المقياس الذي تُقاس عليه صحة قصص القرآن من عدمها.

لكن يمكن أن يُقال أن مصدر القرآن الكريم في العرُف الإسلامي هو

---

(1) - م. ن: 47 - 48.

(2) - ظ: و. ن: 48.

(3) - سورة ص/ الآيتان 69 - 70.

(4) - ظ: مذاهب التفسير الإسلامي/ كولدزيهير: 99.

الله تعالى وكذلك التوراة والانجيل، وإنّ ما جاء من قصص فيها، إنّما مصدرها واحد، لذلك فأنّ ما فيها من تطابق يؤيد صحة المصدر، وإلاّ اختلفت اختلافاً كبيراً، حتى أنّ مونتجمري كان يرى أن هذه القصص التي وردت في المصادر اليهودية والمسيحية ليست في الأسفار المعتمدة في العهدين القديم والجديد وإنّما من الأعمال المنسوبة الى الربيين «الأحبار» ومن الكتابات الابوكريفية الملحقة بالعهد الجديد)[1]، وأمّا كونها من نسج الخيال أو أنها جمعت أو مزجت الحقيقة بالخيال، فذلك محض افتراء أو تجاوز على كل الكتب السماوية، لأنّ الآثار والصروح الباقية الى يومنا هذا دليل على أنها ليست من جنس الأساطير بل هي حقائق شاهدة على وجودها، فضلاً عن ذلك ما جاء منها في القرآن الكريم في قصة النبي موسى «عليه السلام»وانفلاق البحر وغرق فرعون وجنوده، إذ لم يبق منهم إلاّ جسدُ فرعون، وهو اليوم ماثل بالمتاحف العالمية، وهو مصداق لقوله سبحانه: (**فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيراً مِنْ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ**)[2].

وسوف أعرض لبعض من القصص القرآنية التي ذُكرت من قبلُ في التوراة أو في الانجيل، ولنرى الفرق الواضح بينهما، وأنّ هذا الفرق سوف يدلّنا على مقدار التحريف فيها عندما وردت في التوراة أو غيره، ومدى التطابق العلمي مع النصّ القرآني المبارك، ولعلّ ذلك مرجعه الى ما أصاب تلك الكتب غير القرآن من تحريف بسبب تقادم الزمان عليها أو ترجمتها أو امتداد الأيدي اليها.

---

(1) - ظ: محمد في مكة/ مونتجمري: 170.
(2) - سورة يونس/ الآية 92.

لقد ذكر القرآن الكريم والعهدين القديم والجديد مجموعة من القصص من نحو قصة الطوفان وقصة الخلق وخروج النبي موسى «عليه السلام» من مصر، وقصة النبي يوسف «عليه السلام» وحكمه في مصر زمن الفراعنة، وغيرها من القصص الأخرى، وسوف ندرس سوية نموذجاً واحداً، هو قصة الطوفان في زمن النبي نوح «عليه السلام»، ولنبيّن نوع الأثر المترتّب على القرآن الكريم من مصادر هذه الرواية، إن كان هناك من أثر فيه.

في البدء لابُدّ أن نوضح بشكل مختصر الرواية القرآنية عن قصة الطوفان والنبي نوح «عليه السلام»، وقد ذُكرت القصة بمواضع متعدّدة من القرآن، إلاّ أننّا نستطيع أن نجملها من سورتي هود ونوح، وفي هاتين السورتين تتضح أحداثٌ ربّما تكون مختلفة عن الأخرى، أو لنَقُل متمّمة، ففي سورة نوح تكاد تكون الأحداث أكثر تفصيلاً في تعيين صفات أبطال القصة من نحو النبي نوح «عليه السلام» و أفراد قومه الذين يدعوهم الى الإيمان بالله تعالى، فالسورة تكشف عن بطل القصة نوح «عليه السلام» ومعاناته والسبل التي اتّبعها في دعوة قومه الى عبادة الله تعالى والخروج من قمقم الكفر بالله سبحانه، إلاّ أن دعوته لم تزدهم إلاّ نفوراً وفراراً، قال تعالى: (**قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَاراً * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلاَّ فِرَاراً**)[1]، فكان (هذا الحوار الانفرادي مع السماء يكشف عن المرارة التي كابدها نوحٌ «عليه السلام»في دعوته الى رسالة السماء... لكن القوم كانوا من الانغلاق الى الدرجة التي لم يزدهم دعاؤه الى الله إلاّ فراراً من

---

(1) - سورة نوح/ الآيتان 5 - 6.

ذلك)[1]، بل وصل الأمر بهم الى الحد الذي قال عنهم نوح في حواره مع السماء (**وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً**)[2]، فنقل القرآن في هذه الآية المباركة صورة هؤلاء القوم وما هم عليه من المرض النفسي، فهم رفضوا كل شيء في الدعوة، بل رفضوا حتى مجرد الاستماع الى طلب المغفرة، فقد بلغ بهم المرض الى الدرجة التي كشفت عن أنّهم يحملون في أعماقهم كراهية شديدة للأصوات الخيرة، وقد ترجموها الى سلوك خارجي، تمثّل بسلوك حركي في وضع الأصابع في الأذان[3].

فهكذا يتبيّن في سورة نوح «عليه السلام»هذا المحتوى المعبّر عن شخصية البطل ومعاناته من قوم بلغ بهم المرض النفسي حداً لا يمكن معه الاستمرار في دعوتهم الى الله تعالى.

أمّا في سورة هود «عليه السلام»فأنّ الأمر يختلف تماماً، ففيها يُبيّن الأحداث التي رافقت النبي نوح «عليه السلام»من الدعوة الى الله تعالى الى الثغور منها، وصناعة السفينة ثم حادث الطوفان العظيم، من دون الخوض في الواقع النفسي والذاتي لأولئك الأقوام وذلك لأنّ سياق الأحداث لا تستوجب ذكر ذلك، لأنّ حادث الطوفان قد غطّى على مجمل تلك الأحداث الصغيرة فضلاً عن ذلك الوضع النفسي لقومه الذين دعاهم لم يكن ذا بالٍ نسبةً الى حادث الطوفان العظيم ويمكن تلخيص حكاية السفينة بالفقرات الآتية:.

---

(1) – قصص القرآن الكريم – دلالياً وجمالياً/ د. محمود البستان: 2/ 441 – 442.
(2) – سورة نوح/ الآية 7.
(3) – ظ: م. ن: 2/ 443.

1 – المواقف، وتتمثل بموقف الدعوة الى الإيمان بالله، وردود الفعل عليها.

2 – الاحداث، وتمثّلت في صناعة السفينة وحدث الطوفان.

3 – الجري، وكان الركاب إذا أرادوا أن تجري السفينة قالوا: (بسم الله مجراها)، وان أرادوا أن تقف قالوا: (بسم الله مرساها).

4 – الهبوط أو رسو السفينة، وفقاً لقوله سبحانه: (**وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَاسَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**)[1].

إذن، كانت السورتان تكمل أحدهما الأخرى من حيث تكامل الأحداث وتسلسلها، ففي سورة هود كان الحدث الأهم هو حادث السفينة وما يتعلق بها من الطوفان والجري والرسو، فيما كان الحدث الأهم في سورة نوح هو معرفة بطل القصة وما يختلج القوم من العناد والنفور وبيان مقدار ما يعانونه من الأمراض النفسية والعصابية تجاه الدعوة الى الإيمان بالله تعالى، وأخيراً تصدمنا القصة بنوع العذاب الذي سُلِّط عليهم حين دعا عليهم نوح «عليه السلام»، قال تعالى: (**وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنْ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً * إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلا يَلِدُوا إِلاَّ فَاجِراً كَفَّاراً**)[2]، هذا مجمل الرواية القرآنية لقصة النبي نوح (عليه السلام) وظاهرة الطوفان آنذاك.

فيما أنّ هذه القصة التي رويت في التوراة لا تذكر ما كان عليه الواقع

(1) – سورة هود/ الآية 44.

(2) – سورة نوح/ الآيتان 26 – 27.

النفسي لقوم نوح، وإنّما اكتفت الرواية بحدث الطوفان فقط، وهذا فارق مهم لم يقف عليه المستشرقون، بل ولم يتحدّثوا عنه، فلو كانت رواية القرآن منسوخة من التوراة لاكتفى القرآن بظاهرة الطوفان فقط من دون ذكر حال قوم نوح (عليه السلام).

فضلاً عن ذلك أنّ قصة الطوفان هذه قد رُويت بروايتين اثنتين في التوراة هما[1]: الرواية اليهودية التي ترجع الى القرن التاسع قبل الميلاد، والرواية الثانية، هي الرواية الكهنوتية التي ترجع الى القرن السادس قبل الميلاد، واتخذت هذا الاسم لأنّها أُلِّفت لكهنة ذلك العصر.

تتشابك الروايتان في مفاصلهما كافة، وربّما تتناقص الروايتان – كما يقول موريس بوكاي – وتكون تناقضاتهما صارخة واضحة، ويَنْقل عن الأب ديفو (إنهما حكايتان للطوفان تختلف فيهما العوامل التي أدّت الى الطوفان، كما يختلف زمن وقوعه، ويختلف عدد الحيوانات التي شحنها نوح بالسفينة) [2].

بيد أن الدكتور موريس بوكاي لم يقبل رواية العهد القديم ـ في إطارها العام ـ وذلك لسببين يتضحان على ضوء المعارف الحديثة:.

أ- يعطي العهد القديم للطوفان طابعاً عالمياً.

ب- في حين لا تعطي فقرات المصدر اليهودي للطوفان تأريخاً تحدّد الرواية الكهنوتية زمن الطوفان في عصر لم يكن من الممكن أن تقع به كارثة من هذا النوع[3].

---

(1) - ظ: القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم/ موريس بوكاي: 248.
(2) - م. ن: 248.
(3) - م. ن: 248.

أمّا التي قدّمها موريس بوكاي في عدم قبوله بها، فتتمثل بعدم توافق عمر النبي نوح (عليه السلام) المذكور في الكهنوتية عندما حدث الطوفان عالمياً والتأريخ يذكر وجود حضارات أخرى معاصرة لزمن الطوفان لم تتأثر به.

ثم ينتهي الى نتيجة مفادها أنّه يمكن تأكيد رواية الطوفان، مثلما تقدّمها التوراة في أنّها تتناقض بشكل واضح مع المعارف الحديثة، كما أنّ وجود روايتين هو دليل حاسم على تعديل البشر للكتب المقدسة[1].

في حين يرى الدكتور بوكاي أنّ القرآن يقدّم (رواية شاملة مختلفة ولا تثير أي نقد من وجهة النظر التأريخية)[2]، ويعلّل ذلك أنّ القرآن لم يقدم الطوفان بشكل عالمي كما قدّمته التوراة، وكذلك لم يحدّد القرآن زمن الطوفان، بل لم يعطِ أي إشارة عن مدة الكارثة كما ذكرتها التوراة، فضلاً عن عدم تقديم أي خلافات أو تناقضات حول القصة في مجمل القرآن[3].

بعد ذلك ينتهي الدكتور بوكاي الى أنّ قصة الطوفان المذكورة في القرآن ما كانت إلاّ تنزيلاً من الله، قد جاءت بعد التنزيل الذي تحتوي عليه التوراة[4]، أي أنّها قصة صدرت عن مصدر إلهي لا دخل لأعمال البشر فيها، كما تلاعبوا بكثير من قصص وتعاليم الكتب السماوية الأخرى.

أمّا في قصة الخلق فأنّ الدكتور موريس بوكاي يوجّه نقده اللاذع لها، ويذكر لها روايتين، تحتل الرواية الأولى في الإصحاح الأول والآيات

---

(1) – ظ: ظ: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم/ د. موريس بوكاي: 249.

(2) – م. ن: 250.

(3) – ظ: م. ن: 250 – 252.

(4) – ظ: م. ن: 252.

الأولى من الإصحاح الثاني ويذكر أنّها كانت بناءً يتكوّن من أخطاء من وجهة النظر العلمية، ثم يورد الأخطاء في هذه الرواية، وينتهي الى نتيجة أنّ الرواية الكهنوتية للخلق كأنّها بناء خيالي مبتكر يهدف الى شيء آخر غير التعريف بالحقيقة [1].

أمّا الرواية الثانية للخلق فقد احتواها سفر التكوين، وهي ترجع الى تأريخ أقدم من الرواية الأولى بحوالي ثلاثة قرون، وذكر بوكاي أنّها (لا تشير الى تشكّل الأرض بشكل واضح وخاص، ولا الى تشكّل السماء)، ثم يقول: (ذلك هو الانتقاض الوحيد الذي يمكن توجيهه الى النصّ اليهودي للخلق)[2].

أمّا رواية القرآن الكريم لقصة الخلق في رأي موريس بوكاي، أنها أوقدت عنده إثارات علمية عديدة لم تكن في التوراة، من نحو وجود كواكب أخرى تشبه الأرض في الكون، فضلاً عن الإشارة الى وجود مخلوقات أخرى منها في السماء ومنها في الأرض ومنها ما هو بين السماوات والأرض، وهذه الأمور قد كشف العلم الحديث عن بعضها، ولم يكشف عن بعضها الآخر، فهنا يريد أن يقول بوكاي أنّ الرواية القرآنية عن الخلق رواية لا تتعارض مع الواقع العلمي، في حين أنّ روايتي التوراة قد ابتعدت عن الشكل العلمي.

وكذا الحال في باقي القصص القرآنية التي درسها الدكتور بوكاي، توضّح أنّ القصة القرآنية عموماً لا تتعارض مع أي شكل من أشكال المنهج العلمي الرصين، من نحو قصة خروج النبي موسى (عليه السلام) وغيرها.

---

(1) - ظ: م. ن: 43 – 48.

(2) - م. ن: 49.

إذن، يمكن أن نستنتج من تحليلنا لهذه القصص ورواياتها أنّ القرآن الكريم لم يكن يعتمد فيها على التوراة أو الانجيل، وإنّما كانت وحياً من الله تعالى وذلك لعدم تقاطعها مع متطلبات العلم الحديث في حين نرى واقعاً آخر في التوراة والإنجيل قد جانَب المنهج العلمي كثيراً فجاءت الأحداث على غير هدي العلم والمعرفة.

ثانياً/أحكام القرآن الكريم في فهم المستشرقين:.

تشكّل الأحكام الشرعية التي وردت في القرآن الكريم كالحج والزكاة والصوم وقضايا الإرث وغيرها، ممّا اصطلح عليها عند علماء الإسلام مصطلح (الفقه الإسلامي)، تُعَدُّ مصدراً رئيساً من محتويات النصّ القرآني المبارك في فهم المستشرقين، إذ أخذت حيزاً كبيراً فيه، واكتسبت أهمية كيرةً لما لها من تماس مباشرٍ بحياة الناس عامة سواء أكانوا مسلمين أم غيرهم في النظام الإسلامي، لأنّ الإسلام في طبعه قانون الحياة، فهو ينظم العلاقة بين المسلمين وغيرهم في بلاد الإسلام وخارجها وفق تعاليم السماء التي انتظمت في القرآن الكريم بالمنظومة الفقهية الإسلامية التي تضّمنت العبادات والمعاملات والجنايات والحدود وقضايا الأطعمة والأشربة والعلاقات الدولية وغيرها ممّا تضمنتها الشريعة الغراء.

لقد بدت هذه المنظومة الفقهية في أوليات تشريعها عند عصر النبوة بسيطة لا تتعدّى حدود حاجات الناس ومتطلباتهم أبان تلك الفترة التي عاشها النبي محمد «صلى الله عليه وآله»، فما أن تقع قضية أو مشكلة حتى ينزل من السماء نصٌّ يشرِّع لتلك القضية، ويحدّد النبيُّ محمدٌ «صلى الله عليه وآله» أبعادَها وحدودَها، بما يتوافق مع متطلبات عصره

مع علمه «صلى الله عليه وآله» بأنّ النصّ المبارك يتّسع لأبعد من ذلك، إلاّ أنّ الظروف التي وقع فيها الحدث ونزل له النصّ هي التي حدّدت تلك الدلالة لحلّ ذلك الإشكال، وهذه الحالة تمثّل دلالة سبب النزول، وهي دلالة ضيقة إذا ما قيست بمجمل دلالة النصّ القرآني ذاته، فأنّه يحمل في طياته وجنباته حلولاً أخرى أبعد من دلالة تلك الواقعة، وهذا المعنى يُسمى دلالة عموم اللفظ.

إذن، هناك أكثر من دلالة يحتملها النصّ المبارك، وقد أجملها علماء القرآن بدلالة خصوص السبب، ودلالة عموم اللفظ، ويعتمد بناء ذلك على مقدار اتساع دلالة النصّ وتضييقها، إذ إنّ الحادثة المسبِّبة للنزول تفرز دلالة لا تتعدى حدود الزمان والمكان لتلك الحادثة، وأمّا دلالة عموم اللفظ فأنّها تتعدى حدود الزمان والمكان، وهذا التفصيل في الدلالة القرآنية ربّما يكون أكثر التصاقاً بآيات الأحكام من غيرها.

بيد أنّ المستشرقين لم ينتبهوا إلى هذه القضية، وأنَّهم تغافلوا عنها، فوسموا التشريع الإسلامي أبان نزول القرآن الكريم بأنّه لا يتعدى حدود ذلك الزمان وإنّ ما جاء من تطوّر في الفقه الإسلامي إنّما كان في مرحلة ما بعد عصر النبوة، وذلك نظراً لحاجة المسلمين الى التشريع خاصة بعد اتساع الدولة الإسلامية ودخول أقوام وأمم أخرى في الدين الجديد، واتساع متطلبات الناس فاحتاج المشرِّع الإسلامي آنذاك إلى تشريع قوانين أخرى لحلِّ كل الإشكالات الجديدة، في حين كان القرآن - بزعمهم - لم يستوفِ تلك الحاجات والمتطلبات الجديدة.

عرض كولدزيهير مجمل هذه التطورات في الحياة السياسية العامة للإسلام فخرج بنتيجة مفادها بقوله: (وبالجملة فأنّ الحياة الفقهية

الإسلامية سواء في ذلك ما يتعلّق بالدين أم الدنيا، أصبحت خاضعة للتقنين، والقرآن نفسه لم يعطِ من الأحكام إلاّ القليل، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها ممّا جاء في الفتوح، فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة، ومعنياً بها بحيث لا يكفي لهذا الوضع الجديد)[1].

فَهَم كولدزيهير هذا الأمر نتيجة لقراءة ناقصة اقتصرت على أساب النزول لآيات الأحكام المكوّنة للفقه الإسلامي، ولو توسَّع في قراءة النصّ لغة ودلالة وسياقاً لربّما خرج بنتيجة أخرى أكثر وضوحاً مماّ رأى، فضلاً عن ذلك أنه بنى نتيجته هذه على عدم تماميّة القرآن، حيث يقول: (هكذا يظهر غير صحيح ما يقال من أنّ الإسلام، في كلِّ العلاقات «جاء الى العالم طريقة كاملة» بل على العكس فإنّ الإسلام والقرآن لم يتمّا كلَّ شيء، وكان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة)[2]، ناسباً بسببها النقص الى القرآن الكريم، وأنّه كتابٌ نزل في مرحلة معيّنة وما كان باستطاعته أن يتجاوزها الى مراحل متقدّمة، وهذا قصوٌر في الرؤيا، وضَعْف في دراسة المعطيات والأسباب التي أخذت بعنق النصّ، لذلك لم ينفتح النصّ القرآني أمامه على مصراعيه، وبقي موصداً على ناظريه، فلم يرَ منه إلاّ ما أرضى به شهيّة التشفّي بالقرآن لأثر من يهوديته عليه.

كذلك المستشرق «شاخت» يذهب الى رؤية كولدزيهير ذاتها في نظرته الى القرآن بل أنّه تأثّر به في جميع الأحكام التي صرّح بها في كتبه، حتى أنّه وصف نتائج كتابه الشهير «أصول الشريعة المحمدية»: بأنّها تأكيد لنتائج

(1) - العقيدة والشريعة في الإسلام/ كولدزيهر: 39.
(2) - م. ن: 36.

كولدزيهير التي توصل اليها في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام»، وأكثر من ذلك أنّ «شاخت» كان يرى تشريعات الرسول «صلى الله عليه وآله» في المدينة المنورة ما هي إلّا تجديد وابتكار للقوانين العربية آنذاك لأنّ النبي محمد «صلى الله عليه وآله» - بزعمه - لم يكن لديه الأسباب التي تدعوه الى تغيير القوانين العرفية المطبّقة [1]، لذلك فهو كان يرى أنّ الفقه المحمدي لم يُشتق من القرآن مباشرة، لكنّه كان نتيجة للتطورات الإدارية والشعبية أبان الدولة الأموية، وهذه التطبيقات العملية تختلف طبقاً للتفسيرات والشروح والنيات المنصبّة على الآيات القرآنية، أي أنّه يعزو مجمل التطورات الفقهية والتشريعات الواسعة الى غير القرآن[2]، بل هي نشاط قام به المسلمون بعد عصر النبوة، وأنّ القرآن غير قادر على استيعاب كل هذه التطورات، ويعلّل كل ذلك ـ عند ذكر خصائص القرآن الكريم ـ بأنّه مصدر ثانوي للشريعة الإسلامية وليس أصلاً لها، ثم يضرب الأمثال على اختلاف الفقهاء في فهم النصّ القرآني حول القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية وغيرها[3]، فهنا يكون قد غفل عن دلالة التركيب اللغوي لتلك النصّوص المباركة.

هذا الأمر الأخير في تصوّر «شاخت» ربّما يُوحي الى مقدرة النصّ القرآني على استيعاب دلالات أخرى، قد فهمها الفقهاء فتدارسوهُ وفق آليات اللغة والتأويل فاستنتجوا منه مجمل هذه الأحكام.

---

(1) - ظ: نقد الخطاب الاستشراقي/ د. ساسي سالم الحاج: 2/ 209 - 110.

(2) - ظ: م. ن: 2/ 213، ظ: تراث الإسلام - سلسلة عالم المعرفة - العدد 12 - موضوع الشريعة الإسلامية - شاخت: 20/ 146 - 147.

(3) - ظ: م. ن: 2/ 213.

بيد إنّ الفهم الأخير للنص من قبل «شاخت» لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنّ القرآن في عصر التنوير غير قادر على تشريع الأحكام وتقنينها، بل أنّ القرآن يحمل في جنباته أصول فهمه وحدود دلالاته وأبعاد تطورها وتجاوزها حدود المكان والزمان، فمن هنا يظهر تناقض «شاخت» في فهمه لحدود الدلالة القرآنية، فعصبها في حدود ضيقة محصورة في موضوعات عصر النبوة وحاجاته.

كذلك المستشرق الانكليزي كولسون، يُشير في كتابه «تأريخ التشريع الإسلامي» الى دور القرآن في تكوين الشريعة الإسلامية، إلاّ أنّه لا يفترق عماّ سبقه في أنّ التطور الفقهي للقانون لم يأتِ إلاّ في مرحلة متأخرة عن عصر النبوة، وأنّ التشريعات في ذلك العصر ما كانت إلاّ قواعد تتعلّق بالسلوك العام في المجتمع الإسلامي، وتقدّرت طبقاً لمعطيات ذلك العصر، وكان الرسول «صلى الله عليه وآله» فيها «السياسي المشرِّع»، غير أنّه يَعَدُّ القرآن الكريم المصدر الرئيس لذلك التشريع في عصر الرسالة فقط، وهو لا يعدو إلاّ أن يكون تعبيراً عن أصول الأخلاق الدينية[1].

ثم يرى أنّ قّلة عدد آيات الأحكام البالغة في رأيه ستمئة آية يعود الى غلبة الاتجاهات الخُلُقية على التشريعات القرآنية، وأنّها تُعالج حلولاً خاصة لمشاكل وقضايا معيّنة أكثر من كونها تذهب إلى تقصّي الموضوع الذي تناوله على نحوِ عام شامل[2].

فضلاً عن ذلك فأنّه لا يبتعد كثيراً عماّ سبقه من المستشرقين في أنّ التشريعات القرآنية كانت تُحاكي زمانها الذي نزلت فيه لأنّها نابعة من

(1) – ظ: نقد الخطاب الاستشراقي/ د. ساسي سالم الحاج: 2/ 214.
(2) – ظ: م. ن: 2/ 214.

مقتضيات الظروف، أي أنّه جعل من حادث سبب النزول هو الدلالة التي تشير لها آيات الأحكام، وهذا ممّا ضَيَّق دلالة المورد القرآني عندما أهمل الدلالة التي يُشير اليها التركيب اللغوي للنص القرآني فضلاً عن غضّ النظر عن تأويل ذلك لأجل كشف كل أبعاده المنضوية تحت طيات مفرداته وتراكيبه، لذلك نجده قد حدّد دلالة تلك الآيات بحدود زمان نزولها، فيرى أنّ الآيات التشريعية تميّزت عن غيرها بوصفها نابعة من مقتضيات الظروف الخاصة من نحو قاعدة تحريم التبنّي، وتحديد عقوبة القذف بثمانين جلدة، فالأولى لإنهاء الجدل حول زواجه بزينب زوجة ابنه بالتبنّي، والثانية الخاصة بحديث الأفك [1].

لكن المستشرق كولسون، نسي أنّ زواج النبي محمد «صلى الله عليه وآله» من زينب بنت جحيش، كان يريد من ورائها أن يقضي على حالة كانت مستشرية في المجتمع العربي قبل الإسلام وهي التبنّي، وأن يُدعى الأبناء بالتبنّي الى آبائهم الحقيقيين لأجل حفظ الإنسان والدماء وقد قُضي على تلك الظاهرة، عندما نزل قوله سبحانه: (**وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (4) ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ**)[2]، فكان من تطبيق هذه التشريع أن استنكح النبيّ محمد «صلى الله عليه وآله» زوجة ابنه بالتبنّي «زيد بن حارثة» بعد أن نزل قوله سبحانه: (**وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**) [3].

(1) - ظ: نقد الخطاب الاستشراقي/ د. ساسي سالم الحاج: 2/ 216.
(2) - سورة الاحزاب/ الآيتان 4 - 5.
(3) - سورة الاحزاب/ الآية 50.

ثم يقرر كولسون أخيراً أنّ ما جاء في القرآن الكريم من تشريعات تمثّل نقطة الانطلاق في بناء التشريع الإسلامي، ذلك البناء الذي طوّرته جهود الأجيال المتتابعة من المسلمين عبر العصور التأريخية للإسلام [1].

أمّا المستشرق «لويس مايو» في كتابه «مدخل لدراسة القانون الإسلامي» فأنّه يذهب بعد عرض خصائص القرآن الكريم الى أنّه مصدر ضيّق للشريعة الإسلامية لأنّ عدد آيات الأحكام البالغة - في نظره - ستمئة آية غير كافية للتشريع القانوني لكنه يستدرك على ذلك في أنّ تأويل النصّ المبارك والأسلوب اللغوي الذي يتمتع به القرآن الكريم بفضل نظمه قد أظهر دوراً رئيساً في تكوين قواعد الفقه الإسلامي التي استنبطها الفقهاء من خلال التأويل طبقاً لقواعدهم الأصولية والفقهية [2].

هذه مجمل تصورات بعض المستشرقين، وربّما تعبّر عن آراء أغلبهم عن الفقه الإسلامي وتشريعاته منذ عصر الرسالة حتى العصور التي تلته وما صحبها من تطوّر في المفاهيم والقواعد، غير أنّها كانت مستوحاة عن تعاليم العصر النبوي، فالنبي محمد «صلى الله عليه وآله» كان يفسّر كل آية تنزل عليه ـ خاصة ما كان منها في الأحكام والتشريعات ـ فيوضِّح أبعادها وتطبيقاتها للمسلمين حوله، فتصبح قانوناً وتشريعاً يُقتدى به، حتى أَنَّهُ كان يحرص كثيراً على ضرورة الاجتهاد في الأحكام عندما يتعذّر وجود نص من قرآن أو سُنة، وقد جاء حديث مشهور في ذلك، وهو عمدة الأصوليين إذ رُوي (أنّ رسول الله «صلى الله عليه وآله» لمّا أراد أن يبعث معاذاً الى اليمن قال: كيف تقضي إذا عُرِض عليك قضاء ؟ قال: أقضي بكتاب الله،

(1) - ظ: نقد الخطاب الاستشراقي / د. ساسي سالم الحاج : 2/ 219.
(2) - ظ: م. ن: 2/ 213.

قال: فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال: فبسُنة رسول الله «صلى الله عليه وآله» ، قال: فإن لم تجد في سُنة رسول الله «صلى الله عليه وآله» ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو[1]. فضرب رسول الله «صلى الله عليه وآله» صدره وقال: الحمدُ لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله كما يرضى رسولُ الله)[2].

فهكذا كان النبي محمد «صلى الله عليه وآله» لم يترك الأمة من غير قواعد وضوابط تحدّد أنظمة الدولة الإسلامية المبنيّة على القرآن الكريم والسُنة النبوية المباركة، فضلاً عن العقل المتحكّم بأصول القواعد والضوابط المبنية أصلاً على أصول القرآن الكريم

أثر التوراة والانجيل والوثنية في أحكام القرآن في فهم المستشرقين:

بعد أن قيّد المستشرقون المحتوى التشريعي للقرآن الكريم بتحديد مدى تمدّده في الساحة الفقهية وحصره بزمان نزوله وعدم تجاوزه الى العصور المتأخرة عنهم ونسبة ما فيه من أحكام وتشريعات الى ما بعد عصر نزول القرآن من خلال عدم النظر العميق في بنية النصّ المبارك، اتجهوا مرة أخرى الى تفريغه من محتواه السماوي من خلال نسبة الأحكام الشرعية الى التوراة والإنجيل والوثنية، إذ قاموا بدراسة محتوى هذه الشعائر الإسلامية التي ذكرها القرآن تأريخياً فوجدوا أنّ هناك تشابهاً واضحاً فيها مع ما جاء منها في التوراة والإنجيل أو في تعاليم الوثنية كالحج مثلاً.

---

(1) - آلو: أقصر

(2) - الحديث أخرجه أحمد والدارمي وأبو داود والترمذي، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كما نقله الطبراني في المعجم.

ونحن نعلم أنّ كثيراً من المستشرقين ينتمون الى الديانتين اليهودية والمسيحية ومنهم العلمانيون أيضاً، فعندما درسوا شعائر الإسلام كان لديهم خزين عقائدي من تعاليم ديانتهم ومذهبهم ومعتقداتهم، فهم لم يأتوا لدراسة الإسلام من دون دافع، سواء أكان دينياً أم تبشيرياً أم آثارياً أم علمياً، فكلّ هذه الأهداف والعقائد لها أثرها في صياغة النتائج التي يتوصلون إليها ومن خلال المنهج الذي يتّبعونه كالمنهج الوصفي أو التأريخي أو المقارن أو غير ذلك، لذا تجد آثار ذلك واضحة في نتائجهم.

عندما وجدوا أنّ القرآن الكريم قد هيمن على كل تلك الأديان والشرائع السماوية غير الإسلامية بقوانينه وشرائعه رأوا أنّ ذلك يُهدّد كيانهم العقدي والديني، فعملوا جهدَهم على إسقاط الهيمنة القرآنية بتعاليمها وتشريعاتها بمعول تبعيتها الى الأديان الأخرى، فقالوا في كل تشريع أو قانون أنّه تابع أمّا لليهودية أو المسيحية أو الوثنية، من خلال بحث تأريخي غير محايد في الغالب.

لقد اعتذر أغلبهم عمّا قالوه من تبعية التشريع الإسلامي الى التوراة والإنجيل والوثنية، لما لهذه الأديان من انتشار في عموم الجزيرة العربية، فقد كانت اليهودية في المدينة المنورة، والنصّرانية في أطراف الجزيرة العربية، أما الوثنية فقد كانت ترتع في مكة وباقي قرى الجزيرة العربية المجاورة لها أو على أطرافها، حتى أصبحت تعاليمها وشرائعها ثقافة يومية شائعة في المجتمع العربي بكل أطيافه وقبائله وبطونه، فعندما جاء المستشرقون ودرسوا حالة المجتمع العربي من خلال دراسة معتقداته ودينه من قبل ظهور الإسلام، ومن ثم درسوا التشريعات الإسلامية، وجدوا توافقاً كبيراً في ذلك، فظنّوا أنّ هذه التشريعات قد استحوذ عليها

النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وضمّها إلى دينه الجديد، ولو أنّهم كانوا يدينون بأن هذه الأديان مصدرها سماوي، لما قالوا بهذه الفرية.

بيد أنّ من المستشرقين من لم يرضَ بهذه النتائج المنحازة، ونظر الى التشريع الإسلامي بنظرة تكاد تكون بعيدة عن التحيّز الديني والعقدي، فذهبوا الى عدم تأثّر النبي محمد «صلى الله عليه وآله» بهذه الأديان، فهذا ديرمنغم المستشرق الفرنسي قد عزا (عدم تأثّر النبي محمد «صلى الله عليه وآله» بالمسيحية في الجزيرة العربية سبب تفرّق المسيحية فيما بينهم، فقد كانوا متفرقين شيعاً متعدّدة في صراعات ومجادلات عقيمة)، ثم يقول: (فلا عجب أن بقي الإسلام بعيداً عن هذه المناقشات البيزنطية حول العقائد، ولو انتحل محمدٌ واحدةً منها لما ظفر بطائل، ومن الطبيعي أنْ وَضَعَ محمدٌ نفسهُ فوق جميعهم ما دام على غير علم بالنصّرانية الصحيحة)[1]، ثم يذهب الى أبعد من ذلك بنظرة دقيقة وبصيرة ثاقبة عندما عدَّ ما جاء في القرآن متمّماً للمسيحية، فقال: (وغاية القول أنّ جميع ما نصَّ عليه القرآن حول النصّارى حق، والقرآن إذ لم يحط بكل ما هو حقٌّ في الأمر أصبح لزاماً إتمامه بما جاء في الكتب المنزلة قبله) [2].

فيما كان المستشرق مونتجمري واط واقعياً جداً عندما فسّر قبول العرب للقرآن الكريم وتشريعاته وذلك أنّ القرآن خاطبهم وفق أفكارهم التي هم عليها، أي بالطريقة ذاتها التي يفكرون بها، فوضع تشريعاته بأسلوب يتناغم مع طريقة تفكيرهم، لا كما هو في التوراة أو الانجيل، فاليهودي أو النصّراني إذا أراد أن ينشر أفكاره بينهم ربما تكون بطريقة مقحمة لا يقوى العربي على

(1) - حياة محمد/ دير منغم: 138.

(2) - م. ن: 134.

قبولها لعدم التوافق في طريقة التفكير بينهم، قال مونتجمري واط: (لقد بدأ القرآن بالتعامل مع الناس كما هم، أي بالأفكار التي كانت لديهم بالفعل، فلم يكن أي يهودي أو مسيحي يتكلم العربية بقادر على إحراز النجاح الذي حققه محمد «صلى الله عليه وآله» لو وقف بين أهل مكة وراح يكرر الأفكار اليهودية والمسيحية، لقد كان سيبدو غريباً بينهم) [1]، ولعلّ سب الغرابة شعور عرب مكة بافتراقهم عن تلك الأفكار، فضلاً عن ابتعاد هؤلاء اليهود وأغلب النصّارى عن العرب في نسبهم وطريقة تفكيرهم، فمثلاً كان اليهود منغلقين على أنفسهم داخل أسوارهم في المدينة، وربما كان لرطانتهم بلغتهم تجعلهم أكثر بُعداً عن العرب، لأنَّ العربية لغة إفصاح وبيان لا لغة رطانة وغمغمة، فربّما كان اليهودي يرطن أمام العربي، والعربي يلعنه في نفسه لأنّه لا يفهم منه شيئاً، أماّ النصّارى فكان أغلبهم يعيشون في كنائسهم على أطراف جزيرة العرب، وأمّا ما بقي منهم في مكة وما جاورها من القرى فهم قلّة لا أثر لهم من قوة أو سطوة على قريش، والعربي بطبعه ميّال للقوة، لذا كان تحليل مونتجمري واط صحيحاً في ذلك، ولذا نجد أنّ القرآن الكريم عندما خاطبهم ودعاهم الى الدين الجديد، كانت الدعوة قد وجدت لها أرضاً خصبة وتقبّلاً من كثير من العرب، وأمّا الذين لم يرتضوا بذلك، فأنّ في قلوبهم رضاً منه، إلاّ أنّ العزة بالإثم وخوف ذهاب السطوة وحرصهم على أموالهم ومواقعهم الاجتماعية هي التي جعلتهم في مصاف المعادين للدين الإسلامي، لذلك نجد مونتجمري واط يقول (أمّا القرآن الكريم فقد خاطبهم عن الأفكار اليهودية والمسيحية على نسق التفكير العربي، وبفكر كان بالفعل حاضراً عند عقول المتنوّرين منهم، إذ إنّ أصالة القرآن الكريم

---

(1) – محمد في مكة/ مونتجمري واط: 169

تظهر في أنّه قدّم لهم مزيداً من التفاصيل عن أفكار كانت موجودة عندهم، وكذلك مزيداً من الدقة والتحديد)[1]، وقد تمثّل أكثر ذلك في القصص القرآني والتشريعات الفقهية، فالقرآن لم يُعارض الحج ومناسكه عند الجاهلين، بل عمل على تهذيب هذه المناسك فمنع أن يُطاف بالبيت الحرام عُرياً ورفض أن تكون الصلاة مُكاءً وتصدية، لأنّ ذلك ممّا يوقر في النفس هشاشة هذه الشعائر وعدم تمكنها من نفس القائم بها، فأراد الإسلام بالتغيير أن تكون شعائره متمكّنة من نفس المسلم كي تُغيّر ما بُني على أساسٍ خاطئ، وكان المتنوّرون من عرب الجاهلية يدركون سخافة كثير من شعائرهم، لكن الغلبة كانت لعوام الناس فضلاً عن قدرة بعض مشايخ مكة وتمكّنهم في دعم هذه السخافات التي ربّما ترد عليهم بالفائدة المالية أو غيرها.

هذان المستشرقان وغيرهما كانوا منصفين في كثير من طروحاتهم اتجاه القرآن الكريم وتشريعاته، فربّما انطلقوا من منهج صحيح بعيداً عن التأثّرات الخارجية أو الدوافع غير الصحيحة اتجاه الإسلام، لكن هناك من المستشرقين من نظر الى القرآن بغير هذه النظرة فحاولوا أن يطمسوا الحقائق الواضحة، ولعلّ ما حصل منهم ما كان إلاّ بسبب من اتباعهم لمناهج لا تتوافق مع البيئة العربية – الإسلامية.

هذا الأمر يُورث نتائج غير صائبة حتى أنّ بعضهم لم يُتعب نفسه في البحث والتقصّي وإنما اعتمدوا على أسلافهم فكانت نتائجهم لا تختلف كثيراً عنهم، منهم كانون سيل وشاخت وغيرهما ممّن اتّبع كولدزيهير في خطواته حذوا القذة بالقذة.

---

(1) - م. ن.

المستشرق كولدزيهير كان يرى الشعائر الإسلامية مستوحاة من الأديان الأخرى فمثلاً (شعيرة الصلاة التي كانت بصورتها الأولى من قيام وقراءة وبما فيها من ركوع وسجود وبما يسبقها من وضوء تتصل بالمسيحية الشرقية) [1]، وأمّا الزكاة فقد كانت - كما يدعي ــ في أول الأمر صدقات اختيارية ثم قنّنت بما يتفق مع تدبير حاجات المجموع، فيما يرى أنّ الصوم كان أولاً من العاشر من الشهر الأول، أي عاشوراء، محاكاة للصوم اليهودي الأكبر ثم نُقل بعدئذ الى شهر رمضان في الإسلام، وأمّا الحج فكان الى المعبد الوطني العربي القديم في مكة، أي الى الكعبة، وهذه الشعيرة قد احتفظ بها محمد - كما يدّعي - عن الوثنية إلاّ أنّه جعله متفقاً والتوحيد وعدّل معناه مسترشداً في ذلك ببعض الأساطير الابراهيمية[2]، واستند كولدزيهير في تبعية الحج الى الوثنية لقوله سبحانه: (**وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكاً لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ**) [3].

أرجع كذلك شعائر الذبح في الإسلام الى اليهود، فالمسلمون يذكرون اسم الله على الذبائح قبل نحرها، يقول كولدزيهير: (ولكن طعام هذه الحيوانات المسموح بها يجب أن يسبقه ذكر الله كشرط لذلك ويحتمل أن يكون هذا مستنداً الى عادة اليهود بإلزام «barhha» قبل الذبح وقبل الأكل، ويُعدّ ترك هذا فسقاً، وبهذا يتقوّى بشكل مزدوج ما يجب في هذه الحالة ويكون ما لا يُذكر اسم الله عليه قبل الذبح لا يصحّ أكله) [4].

---

(1) - العقيدة والشريعة في الإسلام/ كولدزيهير: 17.

(2) - ظ: م. ن: 17 - 18.

(3) - سورة الحج/ الآية 34.

(4) - م. ن: 56.

فهكذا يكون كولدزيهير قد نسب هذه الشعائر الإسلامية الى الديانات الأخرى ونَسِيَ أنّ الإسلام في عُرف المسلمين ديناً سماوياً يستمد أحكامه من السماء كما هو الحال في اليهودية والنصّرانية.

أمّا المستشرق كانون سيل، فقد اتجه اتجاهاً آخر في نسبة هذه الشعائر الى التوراة والإنجيل، وذلك أنّه يرى النبي محمد «صلى الله عليه وآله» كان يُجامل اليهود والنصّارى والوثنيين لغرض استمالتهم الى الإسلام باتباع شعائرهم وجعلها جزءاً من شعائر الإسلام فيقول: (مهما كان من حال ليس ثمّة شك بأن محمداً سعى لكسب ولاء اليهود وجاهد بطرق عديدة بجرهم الى جانبه، كانوا يتوجّهون صوب القدس في الصلاة، وكذلك هو فَعَل، وكانوا يحتفلون بعيد الكفّارة في اليوم العاشر من الشهر بالأضاحي والصيام، فأمر أتباعه بفعل الشيء عينه)[1]، وهذا الأمر – كما يرى – سهّل كثيراً على اليهود للتحوّل الى الإسلام.

كذلك ذهب الى أنّ النبي محمد «صلى الله عليه وآله» عندما تتعارض مصلحة دينه مع اليهود ويختلف معهم فأنه يتّبع طريقاً آخر، هو التحالف مع غيرهم، كما حدث ذلك مع المكيين فمثلاً – بحسب زعمه – غيّر القبلة من بيت المقدس فعندما اختلف مع اليهود ووجدهم متصلبين في موقفهم سأل جبرائيل أن ينقل أمنيته الى الله بتغيير القبلة، فأجابه جبرائيل بأنّ عليه أن يسأل الله بنفسه، وصار بعدها يرنو النبي محمد «صلى الله عليه وآله» ببصره الى السماء، فأجابه تعالى الى ذلك بقوله (**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا**

---

(1) - تطور القرآن التأريخي/ كانون سيل: 63.

كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)[1] فأمر أصحابه بالتوجه نحو الكعبة بالصلاة وأمرهم أيضاً بالطواف حولها وحول تلّي الصفا والمروة[2]، اتباعاً لقوله تعالى: (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) [3]، وكان يرى كذلك أنّ صيام شهر رمضان حلّ محل صيام كان متزامناً مع صيام اليهود [4].

وذهب كانون سيل الى أبعد من ذلك إذ كان يرى أنّ النبي محمد «صلى الله عليه وآله» قد أقام بعض الشعائر رغم تعارضها مع مبادئ الإسلام، لكنه قصد من ذلك زيادة سلطته وتمكنه، فيقول: (كونه - أي النبي محمد «صلى الله عليه وآله» من قريش شبَّ على توقير وورع للكعبة والحجر الأسود وكان هذا الاحترام في تعارض مع مبادئ ديانته لكنّه نجح في جمع الأضداد من خلال نظريته بأنّ هذه الطقوس المقدسة أسسها ابراهيم، وأنّها قد دُنّست بالشرك، لقد أُعْلِنت هذه الشعائر الوثنية على أنها «شعائر الله «وأنّ القيام بها يُظهر تقوى القلوب، كما أمر بالاستمرار في أضاحي الجمال، وهكذا أكد محمد بأن الكعبة وجميع شعائرها هي شعائر الإسلام، فكانت عملية التبنّي هذه خطوة ذكية زادت من سلطته في تلك الحقبة من الزمن)[5]، أي أن كانون سيل يرى في إثبات هذه الشعائر التي كانت تُؤدَّى قبل نزول شريعة السماء المحمدية في مكة، لإرضاء القرشيين، ومن ثم السيطرة عليهم وتثبيت أركان حكم الإسلام فيه،

---

(1) - سورة البقرة/ الآية 158.
(2) - ظ: م. ن: 74.
(3) - سورة البقرة/ الآية 158.
(4) - ظ: م. ن: 74.
(5) - تطور القرآن التأريخي/ كانون سيل: 101.

فيكون قد نظر الى أنّ إثباتها ما كان إلاّ لهدف سياسي [1] سلطوي، لا لنشر تعاليم الإسلام وإنقاذ البشرية من الظلالة والانحراف عن الدين القويم.

ثم ينتهي الى نتيجة يرى تبنّي الشعائر الوثنية كالحج تنازلاً ضعيفاً اتجاه عواطف الوثنيين، وخطأً مهلكاً بالحكم في عموم المنظومة الإسلامية، وكذلك كان يعدّها مصدرَ ضَعْفٍ لأنّها تشدّ على حقيقة مؤدّاها أنَّ الإسلام انطلق وتأسَّسَ ديناً قومياً، وأنّ الالتزام بها وأداءَها يجعل الإسلام ديناً جامداً [2].

لكنّ حقيقة الأمر لا كما أدّعى المستشرقون وغيرهم، لأنَّ تأسيس دين وإقامة أسس في مجتمع معيّن لا يعني في كلّ حالٍ من الأحوال تهديم كل القيم الاجتماعية، بل أن من المعقول والمنطقي الإبقاء على القيم الشريفة التي تتفق مع العقل والمنطق وإصلاح ما انحرف منها قليلاً، واجتثاث القيم الزائفة والمنحرفة عن جادة الحق والصواب وأنّ النبي محمد «صلى الله عليه وآله» عندما حمل رسالة السماء وجاء بها مبشراً قومه، كان يحمل من قيم مجتمعه كثيراً من صفاته الحميدة وقيمه النبيلة، حتى وصفته السماء بقوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيم﴾[3]، لذلك أنّ إبقاء بعض القيم الاجتماعية والشعائر الدينية التي تُهذِّب النفوس ليس ممّا يُعيب أو ينتقص من الدين الجديد، بل تُسجّل علامة مضيئة في تأريخ الدين، لذلك فأن إبقاء الشعائر التي تهذّب النفوس مدعاة الى قوة الدين، ولبيان مدى توافقه مع حركة المجتمع، كما أنّ وجود بعض الشعائر في الديانات السماوية

---

(1) – ظ: م. ن: 130 – 131.

(2) – ظ: م. ن: 131.

(3) – سورة القلم/ الآية 4.

كاليهودية والنصّرانية لا يخلّ بشيء من الإسلام، وإنّما هو محاكاة لطبيعة ثقافية دينية عامة يعيشها المجتمع العربي آنذاك وكذلك المجتمعات الأخرى على مرَّ السنين والأزمان، ليكون الدين الجديد على مقربة ممّا هو عليه حال المجتمع المدعو الى هذا الدين، مازالت هذه الشعائر تهذّب النفوس.

لقد تنبّه الى هذا الأمر المستشرق الانكليزي كولين تيرنر في كتابه (الإسلام ــ الأسس) عندما درس أركان الإسلام الخمسة، فوصف الصلاة بأنّها (أشهر التعبيرات الخارجية عن الإسلام التي يتعرّف إليها غير المسلمين بسهولة)[1]، في حين كانت الصلاة قبل البعثة مكاءً وتصديةً، وتخلو من كل هيبة ووقار اتجاه المعبود.

أمّا الصيام فقد كان معروفاً لدى عرب الصحراء قبل الإسلام، ويرى تيرنر أنّ الديانات تجد في الصيام فريضة واجبة إلاّ القليل منها يراها مستحبة، لذا فأنّ فرض الصيام على المسلمين لم يكن بدعاً منهم أو تأثّراً منهم بغيرهم من أصحاب الديانات، فضلاً عن ذلك أنّ الصيام كان معروفاً لدى بعض من عرب الصحراء [2]، لقوله تعالى: (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**) [3].

أمّا الحج، الرحلة المقدّسة الى بيت الحرم في مكة المكرمة، فهي كما يقول تيرنر: (فكرة عالمية ومعروفة حيث تشترك كل الديانات السماوية في مفهوم الحج، ارتحال الشخص من مكان الى آخر على وجه الأرض

(1) – الإسلام – الأسس/ تيرنر: 172.
(2) – ظ: م. ن: 188.
(3) – سورة البقرة/ الآية 183.

في سبيل الله، وتختلف الأماكن المقدسة التي يحجّ اليها الأشخاص وكيفية الحج من ديانة الى أخرى)[1]، وأنّ الحج في الإسلام كان إحياءً لمناسك الحج القديمة في زمن ابراهيم (عليه السلام)، غير أنّ بعض طقوسها نُسِيَت وطُمست مع بعض الشعائر فيها كجزء من طريقة الحج الأولى، إذ كان العرب في مكة قبل الإسلام يحجون بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة الأصلية، مع الاحتفاظ ببعض الشعائر البسيطة منها [2].

أمّا **فقه المعاملات**، فيرى تيرنر أنّه من البديهي أن تندرج فيها ما يخص الحياة العائلية للمسلمين من أحكام الزواج والطلاق والميراث وحقوق الأطفال [3]، فلا يُعدُّ ما ذُكِرَ منها وتعارف عليها أبناء المجتمع العربي ممّا لا ينكرها العقل أن تكون مستوردة من القوانين الأجنبية بل هي حالة قائمة أصلاً في المجتمع، وعندما يأتي دين جديد يعمل على تهذيبها وفق قواعده وأحكامه لتكون أكثر تناسباً مع حال المجتمع والقانون.

أمّا **تحوّل القبلة** من بيت المقدس الى الكعبة المشرفة فكان يعدّها (أهم الأحداث في تطوّر المجتمع المسلم الناشيء في المدينة، حيث تُعتبر نقطة تحوّل ساعدت في تمييز الأمة من حيث المفهوم عن اليهود الموحِّدين، وهو ما أسهم في تكوين الهوية الدينية المميّزة للمسلمين في المدينة عن غيرهم)[4]، وهذا خلاف ما ذهب إليه كانون سيل من قبل.

وتطرق أيضاً الى مسألة الإرث في الفقه الإسلامي، فوجد أنّ من حق

(1) – م. ن: 204.
(2) – ظ: م. ن: 206.
(3) – ظ: م. ن: 224.
(4) – م. ن: 53.

القضاة المسلمين أن يتصرفوا في بعض أحكامه بما يُناسب الحال [1]، وهذا اجتهاد شخصي لابدّ أن يكون قد بُني على رؤية واضحة لا لَبْس فيها كي تُعطي الحقوق الى أصحابها.

ويرى المستشرق «كولسون «في مسألة الإرث في الفقه الإسلامي، أنّ القرآن الكريم قد قدّم إصلاحات جذرية، غير أنّها اتسمت بالغموض، ولكنّ الرسول «صلى الله عليه وآله» قام بإيضاحها وبيان أحكامها، عندما أقام العلاقة بين أصحاب الفروض الذين حدّد القرآن أنصبتهم في التركة[2].

أمّا المستشرق مايكل كوك فيرى أنّ في بداية الحقبة الإسلامية كانت هناك مدرسة فكرية، رأت في القرآن الأساس الفردي والكافي للشرع الإسلامي، غير أنّه كان يرى أنّ إجماع علماء المسلمين ضد هذا الرأي، أي أنّ القرآن بحسب رأيهم - كما يزعم - ترك أشياء كثيرة لا يتحدث عنها أي أنّ المعالجة القرآنية لا تصل الى منظومة شرائعية متكاملة، لأنّ القرآن يهتم بالعموميات، من دون التفاصيل، فلا يعطِ تفاصيل أعمال الصلاة أو الزكاة أو الحج، وكذلك مسائل الزواج والطلاق والإرث والقتل والسرقة وغيرها، وينتهي الى أنّ أسلوب المعالجة القرآنية لهذه الأمور غير متناسق [3]، لكنه نَسِيَ أنّ السنة النبوية هي التي عضّدت هذه الأمور بتفصيل واضحٍ.

ثمّ أنّه لا يُخفي توجّسه من مجمل الأحكام، لأنّه كان ينظر في تعدّد

---

(1) -: الإسلام - الأسس: 228.

(2) - ظ: نقد الخطاب الاستشراقي/ د. ساسي سالم الحاج: 2/ 219.

(3) - ظ: محمد نبيّ الإسلام/ مايكل كوك: 58 - 59.

الروايات للأمر الواحد فضلاً عن الاختلاف في سند الروايات أنّه أمرٌ يبعث على عدم الاطمئنان فيها، يُرجع ذلك الى الرواية الشفوية عن النبي محمد «صلى الله عليه وآله» ، ونَقْلِ كثيرٍ من الروايات عن القصاصين، لذلك نراه يطرح فرضيته التي يمكن أن تفسّر ذلك هي تلك التي تقول إنَّ كُتّاب القرن الثامن أخذوا كثيراً من موادهم من القصاصين الاختصاصيين التي عرفتهم بدايات الإسلام، فوقعوا على خزين عمومي من مواد متداولة من أولئك القصاصين، لكن لا يمكن أن يطمئن كثيراً لتلك المعلومات الواردة فيها [4].

إذن، نرى من مجمل ما تقدّم أنَّ المستشرقين قد اختلفوا فيما بينهم بين مَنْ نسب كل ما في المنظومة الإسلامية الى منظومات فقهية غير إسلامية، وآخرين وجدوا طريق الحقَّ من خلال نظرة عقلانية بعيدة عن التعصّب أو المصالح، أو الانتماء الديني والمذهبي فالأوّلون حاولوا أن ينسفوا كل المنظومة الفقهية الإسلامية، وأنّ مِنَ العجب أن لا يجدوا فيها ما يُرضي توجهاتهم أو قيمهم مع أنّ هذه الشعائر فيها من دواعي تهذيب النفوس ما فيها، وقد ظهر واضحاً للعيان.

لكن الحقيقة أنّ مثل هؤلاء المستشرقين قد توصّلوا الى حقيقة مفادها هيمنة القرآن بشعائره وقيمه على العقول والسلوك الإنساني مالم تستطع أي منظومة فقهية أخرى أن توازيها، لذا شعروا بخطر عقدي وفكري قادم إليهم من جهة القرآن الكريم فعملوا فيه معاول الهدم والتخريب بكل ما أوتوا من قوة غير أنّهم عجزوا عن تحقيق ما يصبون اليه.

---

(4) – ظ: م. ن: 80 – 81.

المبحث الثاني

مظاهر محتوى النصّ القرآني في فهم المستشرقين

لم يألُ المستشرقون جهداً في دراسة كلّ ما يتعلّق بالنصِّ القرآني، وكشف مضامينه، ومحاولتهم إيجاد العلائق بين مكوناته وأُسسِ بنائه وحدود ظواهره على نحو ما ينعكس على القواعد التشريعية للقرآن، فضلاً عن القصص القرآنية، وغيرها من محتويات، إلاّ أنّهم قد أغفلوا أو تغافلوا عن كثير من مكونات ما يتعلّق بالقرآن أو ما يفتح أبوابه لها على مصراعيه، بقصد الكشف عن مضامينه وأصول تشريعاته، أو أنّهم حاولوا أن يُفسّروا بعض هذه الظواهر المتعلقة به على غير وجهتها الصحيحة من خلال إيجاد البدائل غير الصالحة وغير الناضجة فكرياً، أو أنّهم كانوا قد وجدوا ضالتهم في الروايات الضعيفة والمنسية، ورأوا أنّهم من خلالها يتمكنوا من النفاذ الى القرآن الكريم بقصد الطعن به بنسبة التناقض إليه بين آياته، أو القول ببشريته فمرة عن طريق القراءات القرآنية، واختيار الشاذ منها أو تشويهها أو تأويل ما جاء بها خلاف الحقيقة، أو عن طريق قضية أسباب النزول ومحاولة تغليب دلالة السبب، على دلالة عموم اللفظ القرآني في الآية أو السورة، أو اختيار ما ليس معتمداً من هذه الاسباب، أو تناقضها مع بعضها لتكون لهم دليلاً على ما يذهبون إليه، ومرة أخرى عن طريق قضية النسخ في القرآن الكريم، وهذه القضية تمثّل - في الحقيقة -

معضلة كبرى لتعلّق أمرها بأصول التشريع الفقهي أو التشريع العقائدي أو غيرها من التشريعات.

هذه الأمور وغيرها هي التي دفعني الى دراسة هذا الظواهر في النصّ المبارك ولتعلّقها بالتشريع الإسلامي.

أولاً/المكي والمدني:

يُعدُّ هذا الموضوع من الموضوعات التي أهتمّ بها العلماء المسلمون عامة، قديماً وحديثاً، وكذلك المستشرقون، وبذلوا جهدهم في دراستها ومعرفة أثرها في القرآن الكريم لأنّ تحديد مكان نزول السورة وزمانها أمرٌ يُفضي الى الكشف عن كثيرٍ من مضامين السورة وعلومها لما له من تأثير كبير - في أغلب الأحيان - في الدراسات الفقهية والتشريع الإسلامي، وأنّ ارتباط هذه القضايا بحركة المجتمع معلومٌ لدى العلماء والمفكرين، فربّما كان عدم معرفة المكي من المدني يُوقِع الوهمَ في الدلالة، ممّا قد يأخذ بيد الباحث الى طريق غير واضحة المعالم في معرفة الحكم الشرعي، إذ إنّ نزول السورة أو الآية في مكان معيّن لابدّ أن يوحي بأثر المكان وزمانه والظروف المحيطة بها.

لذا نجد هناك ارتباطاً وثيقاً بين المكي والمدني من جهة وبين أسباب النزول من جهة ثانية، ولمّا كان كذلك فلابدّ أن نعرج عليها لنرى أثرها في النصّ والواقع وما ترتّب من خلال هذين الأمرين من رؤى تجاه النصّ القرآني.

إنّ الرؤية الإسلامية للنص القرآني أنّه نصٌّ مقدسٌ ولا يمكن تجاوزه فهو الذي يصنع الواقع لأنّ الله تعالى قد حفظه في اللوح المحفوظ وأنزله نجوماً الى الأرض ليعالج قضايا المجتمع.

ولمّا كان النصّ محفوظاً فكيف ينزل منجّماً حين وقوع حادثة معيّنة ليُقضى فيه شأن الله، أليس هذا يعني أنّ هناك في اللوح المحفوظ بعضاً منه متغيراً لمثل حالات أسباب النزول.

عموم الفكر الإسلامي ينظر الى هذه الحالات على أنّ الله تعالى عالمٌ بالأشياء والأمور وما سيؤول إليه حال المجتمع والواقع الذي نزل فيه القرآن، فعندما ينزل نصٌّ معيّنٌ في حالة وقعت في المجتمع، فمعنى هذا أنّ النصّ موجودٌ أصلاً ونزل متزامناً مع الحالة الواقعة لتكون علاجاً شافياً، ووفق هذه النظرة سيكون النصّ القرآني نصّاً فاعلاً في المجتمع، فهو الذي يصنع الواقع ويشكله لا العكس.

هذا التصور للنصّ القرآني يُعدُّ التصور العام له من قبل أكثر العلماء ومفسري القرآن الكريم، وهو الرأي السائد في عموم الثقافة الإسلامية، ونتيجة لشيوع هذه الفكرة تشكل المجتمع الإسلامي وفقها، ولا يمكن أن يحيد عنها أتباعها حتى أضحت ثقافة عامة تؤطّر عموم التفكير الإسلامي وتشكّله وفق معطيات هذا النصّ فأصبح مصدر التشريع والتقنين ومدار الحياة العامة، فأُشبِع بحثاً ودراسة حتى سخرت لدراسته جموع الطاقات والقوى من علوم اللغة وفنونها والفلسفة والمنطق وغيرها لتكون أدوات لدراسته وفهمه وفُرِّعت عنه علوم القرآن من نحو الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والقراءات القرآنية والمكي والمدني والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل والخاص والعام وغيرها، خدمة له بوصفه نصّاً منزلاً من الله تعالى.

إنّما سقنا ذلك لزيادة التعرّف على ما ذهب إليه عامة العلماء المسلمين في فهم النصّ القرآني، ولا يذهبَنَّ بك الظن أنّ هذا الأمر سيخرجنا عن

دراسة المكي والمدني بل هو في صميم هذا العلم، وآية ذلك أنّ هؤلاء العلماء قدّموا رؤيتهم في النصّ وكيفية تشكيله عَبْر الحقب الزمنية التي مرت بها الدعوة الإسلامية من يوم النزول في مكة ثم هجرة المسلمين الى الحبشة ثم المدينة المنورة واستيطان الإسلام فيها وبناء الدولة الإسلامية عَبْر التشريعات التي جاء بها القرآن الكريم كنصٍّ مؤسِّسٍ للدولة والمجتمع، سواءٍ أكان النصّ مكياً أو مدنياً.

لقد ظهر في الثقافة الإسلامية تيار آخر، ربّما يكون أكثر انفتاحاً من أولئك العلماء على النصّ القرآني إذ وظفوا إمكانات العقل في دراسته وفهمه وجعلوا من اللغة أداة مساعدة فتوصلوا الى نتائج كانت مغايرة بعض الشي لما توصَّل إليه أولئك في النصّ القرآني.

شكَّل توجُّه هؤلاء نمطاً جديداً في محاكاة القرآن الكريم حتى أصبحوا يمثلون علامة فارقة في عموم مسيرة الفكر الإسلامي القديم، فظهرت أصواتٌ لم تنظر الى القرآن الكريم نظرة أولئك، ولعلّ ذلك يبرز في توجّهات زعماء المعتزلة الأوائل وأساتذتهم الذين أثْروا الفكر الاعتزالي بآثارهم، من نحو عبدالله بن كُلّاب (توفي سنة 250هـ)، الذي فرق بين كلام الله تعالى وبين ما نقرأه من القرآن، (قال «عبدالله بن كُلّاب «أنّ الله سبحانه لم يزل متكلماً، وأنّ كلام الله سبحانه صفة له قائمة به، وأنّه قديم بكلامه، وأنَّ كلامه قائمٌ به، كما أنَّ العلم قائمٌ به والقدرة قائمةٌ به، وهو قديمٌ بعلمه وقدرته، وأنّ كلام الله ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزّأ ولا يتبعَّض ولا يتغاير، وأنّه معنى واحداً بالله عزّ وجل وأنّ

الرسم هم الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن)[1]، أيّ أنّ الرسم القرآني بحروفه وألفاظه أنّما هو أداة معبِّرة عن كلام الله سبحانه، رسماً وتلاوةً لأنّ كلام الله لا يمكن أن يكون حروفاً وأصواتاً وهذا الرأي منه ربما يسوق الى مسألة غاية في الخطورة تتعلّق بالنصّ القرآني ذاته وسابقة لم تكُن قد قيل فيها حتى من كثير من المعتزلة فضلاً عن الأشاعرة، فهي تجعل من النصّ القرآني الذي بين أيدينا قد صِيغَ وفق معطيات الواقع الذي نزل به القرآن.

يمثّل هذا الاتجاه مساراً مغايراً للاتجاه الأول الذي يقول به أغلب المفسرين والعلماء الذي طبع الفكر الإسلامي بطابعه، في أنّ النصّ القرآني هو الذي وضع الأطر الداخلية والخارجية له وليس العكس.

هذا الاتجاه المغاير لعموم أراء العلماء والمفسرين للقرآن الكريم قد وجد له أرضية صالحة في عصرنا الحاضر، فهذا الدكتور نصر حامد أبو زيد يجعل من الواقع والنصّ صنوان في تصنيف النصّ القرآني الى مكي ومدني، فيقول: (أنّ معيار التصنيف يجب أن يستند الى الواقع من جهة والى النصّ من جهة أخرى، الى الواقع من حيت أنّ حركة النصّ ارتبطت بحركته، والى النصّ من حيث مضمونه وبنائه، ذلك أنّ حركة النصّ في الواقع تنطبع أثارها في جانبي النصّ)[2].

يرى أبو زيد أنّ التصنيف الى مكي ومدني مرتبط بالواقع الذي يحدّد مسار النصّ ويشكّله، فالواقع المكي غير الواقع المدني، فعندما كان النبي محمد «صلى الله عليه وآله» يدعو الناس الى الإيمان بالله ونبذ الشرك

(1) – مقالات الإسلاميين/ ابو الحسن الاشعري: 315

(2) – مفهوم النصّ/ د. نصر حامد أبو زيد: 77

والأوثان كان لا بدّ أن يتّبع أسلوباً عما عليه في المدينة، حيث سيطرة الدين على مفاصل الحياة فيها بوضع التشريعات، لذلك كان النصّ في مكة متّسقاً تماماً مع طريقة الإنذار الذي كان النبي محمد «صلى الله عليه وآله» يتّبعها في مخاطبة المشركين لأجل نبذ الشرك قبل وقوع المحذور ومواجهة العقاب الإلهي يوم القيامة بسبب الكفر.

في حين كان النصّ القرآني في المدينة بعد الهجرة قد اتخذ مساراً آخر يتّسق مع حالة التشريع ووضع القوانين ومعالجة السلوك الاجتماعي وصياغة نصّ جديد يتوافق مع حركة الواقع المتغيرة بتغير جزئياته المكوِّنة له عَبْر نظام رسالي الهي.

لذا فرق نصر حامد أبو زيد بين نصّ **الإنذار** ونصّ **الرسالة**، أي بين ما هو مكي وما هو مدني، بوصف النصّ حالة تتجاوب مع المتغيرات الواقعية التي يعيشها المجتمع العربي بقسميه المكي والمدني، وهذا يتوافق مع ما ذهب إليه المستشرق الألماني نولدكه عندما تحدث عن دور النبي محمد «صلى الله عليه وآله» في مكة ودوره في المدينة، فيقول: (في مكة أدّى محمدٌ دور النبي الذي لم يُحسد عليه كثيراً إذ لم يتبعه الاّ قليل من الناس معظمهم من الطبقة الاجتماعية الدنيا، فيما اعتبرته الأكثرية مجنوناً أو دجالاً ولم يحمه أقاربه إلاّ اعتباراً للروابط العشائرية غير القابلة للتمزّق، وها هو يصبح دفعة واحدة بواسطة الهجرة رجل دين مرموقاً وقائداً عالمياً بكيان كبير)[1].

هذا الاتجاه الأخير الذي امتد من عصر ابن كُلّاب الى عصر نصر حامد

(1) - تأريخ القرآن/ نولدكه: 148

أبو زيد نجد آثاره في كتابات المستشرقين، عندما اتخذوا من المكان ومحتوياته وحدة للتقسيم الى المكي والمدني وفق معطيات منهجية تمثّلت بالمنهج الوضعي الذي اتّبعه أغلب المستشرقين في دراسة القرآن الكريم منذ القرن التاسع عشر الميلادي، مضافاً لذلك ما لحق مضمون النصّ القرآني من تطوّر - بحسب ما يرى نولدكه - في أسلوبه وأفكاره.

إنّ المنهج الوضعي الذي اتّبعه المستشرقون في دراساتهم القرآنية قادهم الى نتيجة حتمية تمثّلت بمقولة «بشرية القرآن» وأنّ التطوّر الحاصل فيه إنّما ينبعث ـ بحسب ما يرون ـ من حركة الواقع وتغييراته التي تُضفي بظلالها على النصّ القرآني تنوّعاً في أساليبه التي تلائم الواقع الذي تعيشه الدعوة الإسلامية بجميع تحدياته، وكذلك مضمونه الذي يتكيّف مع تطوّر الأحداث عبر الزمن وانتقال الدعوة من مرحلة الإنذار والوعيد الى مرحلة بناء الدولة الإسلامية.

لذلك نجد نولدكه قد عمل على تقسيم السور القرآنية نسبة للمكان، الى مكية ومدنية، ولمضمونها الى مجموعات داخل هذا التقسيم، فجعل من المكي ينقسم على ثلاثة أقسام ولكل قسم منها مميزاته، وأمّا العهد المدني فهو قسمٌ واحدٌ قائمٌ بذاته.

ففي العهد المكي الأول تخلّى نولدكه عن التسلسل بالسور الأخرى التي تعود الى هذه الفقرة وذلك بسبب فقدان المعلومات التأريخية التي تقوده إليها [1]، فمن مميزات العهد المكي الأول عنده ما يأتي [2]:

(1) - ظ: تأريخ القرآن/ نولدكه: 82
(2) - ظ: م. ن: 69

1 - النبرة الخطابية في الآيات التي تحتفظ بلونها الشعري.

2 - آياته قصيرة، تعكس الحركة الشغوفة التي تُقطَّع مراراً بسبب تعاليم بسيطة هادفة لكنها زاخرة بالقوة.

3 - الكلام يُحرّك فيها تحريكاً إيقاعياً وذو جرسٍ عفوي جميل.

4 - غموض المعنى.

5 - أخذ عن الوثنين أسلوب السَّجْع.

في حين جعل من مميزات العهد المكي الثاني بما يأتي[1]:

1 - حَلَّ التأمل الهادىء محل الخيال العنيف الإيثار والحماس في الفترة الأولى.

2 - ضَعْف الأثر الشعري فيها عمّا كان في الفترة الأولى.

3 - ضَعْف العاطفة وقوة الهدوء.

4 - الآيات والسور أطول ممّا عليه في الفترة الأولى.

5 - حلّت المناقشات المستفيضة للعقائد محل الإعلانات النارية في الفترة الأولى

6 - ورود قصص طويلة عن حياة الأنبياء.

أمّا سور العهد المكي الثالث، فقد اتخذت مساراً آخر يختلف عن مسارات السور والآيات المكية في العهدين الأول والثاني، إذ رصد نولدكه بعض التغيرات في الأسلوب واللغة وطريقة المعالجة في القضايا

---

(1) - ظ: م. ن: 106

التي تواجه النبي محمد «صلى الله عليه وآله» ، فمن مميزات هذا العهد – بحسب مايرى نولدكه – ما يأتي [1]:

1 – لغة النصّ فيها إطناب، وواهية ونثرية.

2 – كثرة التكرار، وأنّ النبي محمد «صلى الله عليه وآله» كان يردّد ويكرّر كلمات بعينها.

3 – البراهين التي يُقدّمها النصّ تفتقر الى الوضوح والحدة ولا تُقنع إلاّ من يؤمن بها سلفاً.

4 – قلّة التنوع في القصص القرآني.

5 – ضَعْف الخيال الذي يوشّح آيات العهد المكي الأول والثاني.

6 – أصبح طول الآيات أطول من قبل ممّا أسبغ عليها شيئاً من النثرية إذ لم يبقى من الأسلوب القرآني الشعري فيها غير الفاصلة القرآنية.

لذلك وجد نولدكه أنّ الروح المستعرة التي تُوسم آيات الفترة المكية الأولى قد انطفأت جذوتها وسعيرها الملتهب بحرارة الأسلوب واللغة الخطابية الموجهة عمّا هم عليه في الفترة المكية الثالثة [2].

أمّا في العهد المدني فقد وجد نولدكه أنّ تغيراً واضحاً حدث في السور المدنية خلافاً لما هو عليه في المكي بعهوده الثلاث، وذلك أنّ الهجرة الى المدينة قد أحدثت تطوّراً هائلاً في مجرى الدعوة الإسلامية، إذ تحول

(1) – تأريخ القرآن/ نولدكه

(2) – ظ: م. ن: 128

النبي محمد «صلى الله عليه وآله» - بحسب زعمه - الى قائد يحكم دولة بعد أن كان مُحارَباً في مكة، وهذا التغيّر أحدث تطوراً في مجمل مضمون النصّ ومضمونه إذ رأى أنّ سمات القرآن المدني تتمثّل بما يأتي[1]:

1 - الاهتمام بمعالجة الأمور الجديدة التي دخلت بعد الهجرة ممّا أدّى الى اختلاف هذه المرحلة عن العهد المكي.

2 - تجنّب صياغات أيّ تزين خطابي مع بقاء النصّ ملتزماً بالنظم الذي يتألف في أحيان كثيرة من زيادات فائضة تجعله عنصراً أسلوبياً مشوشاً.

3 - ندرة خطاب المنادى (يا أيها الناس) وكثرة استعمال النداء (يا أيها المؤمنون).

4 - توجد في السور المدنية مواضع مفردة قوية الأسلوب وشعرية.

5 - تحتوي السور المدنية في الغالب على تشريعات وأوامر ومخاطبات.

6 - السور المدنية أطول من السور المكية.

7 - تطوّر استعمال اللغة في السور المدنية أقل ممّا في السور المكية الاّ في آثار متفرقة.

فهكذا فرّق نولدكه بين السور المكية والسور المدنية إلاّ أنّه عجز كثيراً عن تحديد زمن نشوء الآيات والسور المكية وتسلسلها بحسب تأريخ نزولها، ولعلّ السبب يعود في ذلك - كما يرى - الى ضيق الدوائر الراوية

---

(1) - ظ: م. ن: 154

للأحداث وصغرها عَبْر الأشخاص الرواة وعدم وجود تسلسل تأريخي أكيد فضلاً عن رواية الحكايات الخرافية.

أمّا بعد الهجرة النبوية الى المدينة فيؤكد أنّه باستطاعته أنْ يعدَّ ترتيباً زمنياً للسور المدنية إلاّ بعضها فلا يمكن تحديد زمن نشوئها إلاّ على وجه التقريب[1].

هذا الرأي قال به أيضاً المستشرق كارل بروكلمان، ويُعلّل ذلك أنّ كثيراً من هذه الآيات والسور المدنية مرتبطة بأحداث معيّنة يعرفها على وجه الدقة، لذا كان بإمكانه أن يجعل لها ترتيباً تأريخاً متسلسلاً[2].

أمّا المستشرق الانكليزي مونتجمري واط فيتخذ من معاير نولدكه طريقاً له ومنهجاً في دراسة المكي والمدني حيث يقول: (وقد قَبِل الباحثون الغربيون هذا التقسيم الذي قدمه نولدكه بشكل عام واعتبروه دليلاً لدراساتهم)[3]، ثم يصف السور المكية معززاً قول نولدكه في ذلك فيقول: (ومن المؤكد أنّ السور المكية فيها الكثير من عقاب الله سبحانه لأهل مكة بإنزال المصائب المؤقتة «الدنيوية» عليهم كالمصائب التي نزلت على من كان قبلهم ممّن عصوا أنبياءهم)[4].

ويرى كانون سيل أنّ منهج نولدكه في كتابه «تأريخ القرآن» هو الأفضل في تتبع الآيات والسور المكية والمدينة فيقول: (إذ يبدو أنّه الكتاب

(1) – ظ: تأريخ القرآن/ نولدكه : 155

(2) – ظ: تأريخ الأدب العربي/ بروكلمان: 1/ 139

(3) – محمد في مكة/ مونتجمري: 134

(4) – م. ن: 143

الأفضل والأكثر موثوقية في هذا المجال)[1]، فاتّبع خطاه وترتيبه إلاّ في بعض المواضع وذلك أنّه رأى ثمة خلافات بصدد التأريخ الدقيق لبعض السور والآيات وجعل العهد المكي الأول يبدأ من مستهل البعثة النبوية الى السنة الخامسة منها وضمّنه ثمان وأربعين سورةً فيما كان العهد المكي الثاني في السنتين الخامسة والسادسة لبعثة النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وضمّنه إحدى وعشرين سورةً، فيما شغل العهد المكي الثالث من السنة السابعة حتى الهجرة وضمّنه إحدى وعشرين سورةً، أمّا العهد المدني فكان من الهجرة حتى نهاية الدعوة الإسلامية وضمّنه أربع وعشرين سورةً [2]، وهذا التقسيم هو التقسيم نفسه الذي عمله نولدكه.

فيما يضع كولدزيهير مواصفات للسور المكية والمدنية قريبة الشبه ممّا وضع نولدكه مع بعض الاختلافات والزيادات غير أنّها لا تخرج كثيراً عنها، وكان للمكان والأحداث أثرها في صياغة النصّ سواء أكان مدنياً أم مكياً - كما يزعم- فمن سمات السور المكية عنده تتمثّل بما يأتي[3]:

1 - جاءت فيها المواعظ على شكل خيال وهمي حاد وتلقائي.

2 - اتخذت السور في هذا العهد الشكل الذي تعوّد عليه الكهان القدماء ونبوءاتهم.

3 - يسرد النبي محمد «صلى الله عليه وآله» رؤاه الكشفية الالهامية في فقرات مسجوعة متقطعة وفق صوت ضربات قلبه المحموم.

---

(1) - تطوّر القرآن التأريخي/ كانون سيل: 4

(2) - ظ: ن. م: 4 - 5

(3) - ظ: العقيدة والشريعة في الإسلام/ كولد زيهير: 14

لقد صوّر كولدزيهير النبي محمد (ص) بوصفه مؤلف القرآن - بحسب مايرى - أنّه ذا خيال جامح يصوّر ما ستؤول إليه الأحداث فيصدر آياته وصوره على وفق رؤاه الكشفية ومتأثراً بما عليه الكهان والمشعوذين في نبوءاتهم ومخيالهم المبني على الخرافة والشعوذة.

أمّا في العهد المدني فقد اتّسمت سوره وآياته بصفات العهد الذي نزلت فيه، فبعد الهجرة تغيّر حال النبي محمد «صلى الله عليه وآله» واتسعت من رقعة مملكته فعند ذاك اختلف خطابه وارتفع إحساسه بذاته فأسبغ جزءاً من ذلك في مجمل السور المكية، وأهم شمائلها ما يأتي[1]:

1 - أصبحت بلاغة القرآن ضعيفة.

2 - أظهر القرآن أنّ المؤُحى نفسه نزل الى أقل مستوى بحكم ما كان يعالج من موضوعات حتى أصبح بمستوى النثر الفني.

3 - شرّع في القرآن المدني قانوناً مدنياً ودينياً لأعوانه.

4 - خمد توقّد لهيب الخطاب القرآني وفتر.

5 - كان الوحي يتخذ الشكل السَّجْعي في السور والآيات لكنه تجرّد من اندفاعاته وقوته.

لقد توصّل كولد زيهير الى مواصفات السور المكية بما يفرضه عليه المنهج الوصفي وبمساعدة العقل، فعندما هدأت نفس الرسول «صلى الله عليه وآله» في المدينة وكثُر أصحابه بُعِثت في نفسه الطمأنينة والهدوء والسكينة ممّا ظهر أثر ذلك في أسلوب القرآن فمال الى النثر العادي غير

(1) - ظ: م. ن: 15

المتوهج بدوافع الموجهة والتحدّي كما في العهد المكي، ففتر أسلوبه وخمد خطابه فاتخذ صورة النثر المشكّل بالسَّجْع المجرّد من القوة والاندفاع، وهو في كل ذلك كان متأثراً بمنهج نولدكه وأسلوبه في دراسة القرآن الكريم تأريخاً وأسلوباً ومضموناً.

ولم يذهب مايكل كوك بعيداً في تصوره عن المكي والمدني عمّا كان عليه أسلافه من المستشرقين فتتبع خطاهم وقال بمقولتهم مختصراً ذلك بقوله: (فإذا استندنا الى واحد من قدامى العلماء يمكن القول: أنّه على أساس الخبرة والممارسة نجد أنّ كل ما يحكى عن «الأمم» و«الأجيال» هو مكي، وكل ما يضع أُسساً لمعايير وأوامر شرعية هو مدني)[1]، ففرّق بينهما حينما جعل السور المكية سوراً تذكر بحركة الأمم والأجيال السابقة وما جرى عليها عَبْر الحقب الزمنية، فيما جعل من السور المدنية سور تشريع للحياة والمجتمع.

أمّا المستشرق كولين تيرنر فقد عدّ الآيات والسور التي تتعلّق بأصول الدين مثل التوحيد والنبوة واليوم الآخر والقصيرة منها سوراً مكية، فيما عدّ منها ما تميّز من نواحي الجمالية والرمزية والمجازية في اللغة التي لا تخلو من الحُسن والجمال مدنية[2]، وهو بهذا يتقاطع فيها مع ما عليه كولدزيهير ونولدكة – كما ذكرنا سابقاً – في كون السور المدنية أقرب الى النثر العادي وخالية من وهج العبارة وقوة المواجهة التي تقتضي أسلوباً فنياً عالياً.

ومن المستشرقين من خالف القول بمقالة المكي والمدني ولم يشر الى

---

(1) - محمد نبي الإسلام/ مايكل كوك: 85

(2) - ظ: الإسلام – الأسس/ تيرنر: 92 93–

هذا التقسيم، منهم المستشرق «رودنسون» في كتابه «محمد» (إلاّ أنّ في سياق حديثه عن السيرة النبوية أشار الى خصائص القرآن في المرحلتين وفي المكانين، مرحلة ما قبل الهجرة ومرحلة ما بعد الهجرة أي في مكة والمدينة[1]، من دون الأخذ بالعامل الزماني والمكاني والموضوعي في هذا التقسيم.

لقد اختصر الدكتور ساسي سالم الحاج مقالته هذه في نقاط محدّدة فالسور المكية عنده تمتاز بأسلوب من النثر لم يكُن معهوداً لدى العرب قبل الإسلام لأنّهم كانوا يتميزون بالشعر، حتى تحدّاهم النبي محمد «صلى الله عليه وآله» أن يأتوا بمثله وهم أهل البلاغة وفرسان الفصاحة، وأنّ هذا الأسلوب لا يمكن تقليده، ثم ينتهي الى أنّ الأسلوب القرآني في الفترة المكية لم يكن شعرياً ولا أدبياً لكل ما لهذه الكلمة من معنى، وهو في بدايته يقترب الى سَجْع الكهان فكانت الجمل تتابع متقطعة الأنفاس وتتوارد المقاطع لاهثة قصيرة وتنتهي على هيأةٍ واحدة[2].

لكن عندما توالى الوحي ليُحدّد معالم الدين الجديد ويضع أُسسه ويقطع الصلة مع الآلهة وبدأ بتكوبن رسالة، تغيّر الأسلوب القرآني بهذه المرحلة فأصبحت الآيات أكثرُ طولاً والنغم أكثر تناسقاً، واختفى فيه أسلوب القسم وسَجْع الكهان مع بقاء لغة هذه النصّوص موجزة وهي تخاطب الرسول «صلى الله عليه وآله» الذي يخاطب أصحابه ومعارضيه بفعل الأمر «قل»[3].

---

(1) – نقد الخطاب الاستشراقي/ د. ساسي سالم الحاج «1/ 357

(2) – ظ: م. ن: 1/ 309

(3) – ظ: م. ن: 1/ 362

إذن، نجد المستشرقين قد اختلفوا في تقسيم المكي والمدني فمنهم من قال به وفق أُسس معيّنة ربما تختلف عن غيره، ومنهم من لم يرتضِ هذا التقسيم وإنّما وضع معايير أخرى لتحديد سمات النصّ النازل في مكة أو في المدينة، غير أنّهم اتخذوا من قضية المكي والمدني وسيلة للقول ببشرية القرآن أيّ أنّه من تأليف محمد «صلى الله عليه وآله» وأنّ النصّ القرآني قد صنعته الأحداث والوقائع، لذا نفس محمد «صلى الله عليه وآله» التواقة الى نشر دينه تتفاعل مع الواقع الذي يفرض عليه الأسلوب في تأليف السور والآيات، ولمّا كانت الظروف المحيطة بالرسول «صلى الله عليه وآله» في مكة قاسية وشديدة عليه وعلى أتباعه، فكان ما ينزل من قرآن عليه «صلى الله عليه وآله» يتسم بروح التحدي والوعد والوعيد والتذكير بعقاب الله، غير أنّه لمّا هاجر الرسول «صلى الله عليه وآله» الى المدينة فأصبح أكثر استقراراً ونفسه أهدأ فكان إذا ثَقُل عليه ما يُوحى إليه جاء أكثر سلاسةً وأطول آياً وأغلبه تشريعاً وتقنيناً لحياةً أفضل للمسلمين.

ثانياً/أسباب النزول:

نُعدُّ قضية أسباب النزول من القضايا التي لها أثر كبير في توجيه معنى الآية أو السورة إذ جعل المفسرون منها إحدى الوسائل الكاشفة عن دلالة النصّ، فالنصّ القرآني مرتبط ـ كما يَرَون ـ بالسبب الذي من أجله نزلت السورة أو الآية، فقد حاولوا أن يُوجدوا علاقة ما بين الواقعة والنصّ، أي بين الأثر الخارجي ودلالة النصّ، لكنّهم أغفلوا في كثير من الأحيان العامل الداخلي، مع أنّ العامل الداخلي المتمثل بالتركيب اللغوي يُعَدُّ الأهم في تجلّي الدلالة، وإن كانت الواقعة أو السؤال ممّا يسلط الضوء على النصّ، غير أنّ الإمساك بالعاملين والعمل على تداخلهما وتشابكهما

يؤدّي الى وضوح أكثر في دلالة النصّ، فعملية الاشتباك بين العامِليْن تُشعل فتيل التدافع بين دلالة الخصوص المتمثلة بسبب النزول ودلالة العموم المتمثلة بالتركيب اللغوي والسياقي للنص.

إنّ أثر سبب النزول في النصّ القرآني يخصِّص العام في مجمل دلالة الآية أو السورة لكن تبقى دلالة العموم وقّادة في بعث اشعاعاتها أينما حَلَّ النصّ في تشريع أو توجيه، وربّما يوسّع الدلالة أو أنّه يُعَدُّ من أسباب اتساع الدلالة.

لكن قد يتوهم بعضهم في فهم دلالة النصّ، إذ تجاذب نصانّ موضوعاً معيّناً فيبدو أنَّ فيهما تناقضاً وعدم اتساق، فيذهب الى القول بالنسخ وأنّ النصّ المتأخر يكون ناسخاً للمتقدم منهما، غير أنّ الرجوع الى سبب النزول يكشف عن دلالة أخرى كانت غائبة عن المفسر، فمثلاً قولة تعالى (وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ)[1]، أنّه منسوخ [2] بقوله سبحانه (وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)[3]، لكن عند الوقوف على سبب النزول يتضح أنّ موضوع الآيتين يختلف عما يراه علماء النسخ، فقد نقل الواحدي أسباباً عِدَّة لنزولها ولعل أوجهها أو أقربها لمعنى النصّ أنّها نزلت[4] في سرية من المسلمين بعثها رسول الله «صلى الله عليه وآله» فأصابتهم ظلمة فلم تُعرف القبلة فعندما صلّوا خطّوا خطوطاً، فلما

(1) - سورة البقرة/ الآية 115.

(2) - ظ: الناسخ والمنسوخ/ ابن سلامة (على هامش كتاب أسباب النزول للواحدي): 40 - 41، الناسخ والمنسوخ/ ابن العتائقي: 79.

(3) - سورة التوبة/ الآية 144.

(4) - أسباب النزول/ الواحدي: 25، الناسخ والمنسوخ/ ابن سلامة (على هامش كتاب اسباب النزول للواحدي): 39.

أصبحوا وطلعت الشمس ظهر أنّ الخطوط متوجهة لغير القبلة فلما قفلوا راجعين من سفرهم سألوا النبي «صلى الله عليه وآله» ، فسكت، ثم نزل قوله تعالى (**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**) إلزام في التوجّه الى القبلة عند معرفتها، فكانت الآية الأولى تشريع لحالة خاصة، في حين أنّ الثانية تشريع عام، فلا تقاطع بينهما أو تناقض، لذا لا موجب للنسخ هنا.

إذن، كان الرجوع لسبب النزول في مثل هاتين الآيتين يُعدُّ مفصلاً مهماً لبيان الحكم وإيضاحه، إذ كانت الحادثة قرينة دالة على المعنى وحدوده فضلاً عن كونها مخصِّصة في عموم.

لذلك نجد الواحدي من القدماء يمنع (تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها)[1]، إنّ في سبب النزول إضاءة دلالية يمكن من خلالها معرفة المعنى أو بعضه، وأنّ إهماله يُوقع في الوهم، يقول الشاطبي (ت 790 هـ): (الجهل بأسباب النزول مُوقعٌ في الشُبَه والإشكالات، ومُوْرِد للنصوص الظاهرة مورد الإهمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنّة وقوع النزاع)[2].

أمّا المعاصرون فقد رأوا أنّ الحاجة ملّحة في ربط النصّ القرآني بالوقائع التي تُعبّر عنها والأخذ بالسياقات النصّية الملازمة له التركيب اللغوي وغيرها، فهذا الدكتور نصر حامد أبو زيد يرى أنّه لا يصح أن يقف عند حدود هذه الوقائع دون أن يدرك خصوصية الأداء اللغوي في النصّ

(1) - أسباب النزول/ الواحدي: 3.
(2) - الموافقات/ الشاطبي: 3/ 347.

وقدرتها على تجاوز الوقائع الجزئية، ثمّ يرى أنّ سبب النزول «يزوّد الفقيه بالعلة من وراء أحكام النصّوص ومن خلال اكتشاف هذه العلة يستطيع الفقيه أن يعمّم الحكم على وقائع أخرى شبيهة[1]، فجعل أبو زيد من سبب النزول وسيلةً لاتساع الحكم وتعميمه على حالات مماثلة أخرى غير الواقعة في الأصل.

وأجد أنّ في هذه الحالات تضخّماً في الدلالة لا مسوّغ له، ولا النصّ يدعو له أو يطلبه، إلاّ أن يأخذ بدلالة عموم اللفظ فربما تُوحي للمفسر بدلالة إضافية غير دلالة سبب النزول، لا أن يقيس الحالة الأصل المحدّدة بسبب نزولها على حالات أخرى أو وقائع شبيهة لها، فالتشابه لا يُعدُّ مسوغاً لتمدّد حكم حال على حالات أخرى مشابهة، إذ لابُدَّ من وجود فوارق دقيقة فيها تمنع تضييق دلالة الحالة الأولى.

ويرى آخر أنّ أسباب النزول ابتكارٌ وضعه المفسرون وبه فتحوا أفقاً ممتازاً، غير أنّ المفسرين قد حدّوا إطار الابتكار بوضع التحديدات والمفاهيم ليقطعوا كل صلة لهذه «الأسباب» بالتأريخ، وذلك أن مفهوم «أسباب النزول» ينطلق من أنّ هناك أسئلة طُرحت وفي ظروف فذّة فجاء الوحي جواباً لها وليكون تشريعاً قاراً [2]، فألغى عامل الزمن، وجعل من الواقعة التأريخية حالة مطلقة غير مقيّدة بحدود الزمان المحدِّد للدلالة، وربما يكون هذه التوجه أكثر اتساقاً بمنطلق الدلالة القرآنية، إذ إنّ القول أنّ دلالة النصّ محدّدة بالواقعة التأريخية قول تُجانبه الحقيقة في كثير من الأحيان، لأنّ النصّ القرآني نصٌّ مطلق الدلالة وشأنه الاتساع لا التضييق.

---

(1) – ظ: مفهوم النصّ/ د. نصر حامد أبو زيد: 103.

(2) – ظ: في شرعية الاختلاف/ علي أومليل: 49.

إذن، ستكون الوقائع – تبعاً لذلك – ليست هي مقصودة لدى المفسّر، لأنّه لا يصوّر النصّ القرآني نتاجاً تأريخياً نحو ما تكون عليه سائر النّصوص نتاجاً تأريخياً لشروطها بل أن يتصوره جواباً إلهياً على أسئلة وأسباب وقعت وأخرى يمكن أن تقع[1]، وهو بهذا يُقيّد أثر سبب النزول في الدلالة القرآنية أيّما تقييد، بل يجعل الواقعة التأريخية فوق التأريخ، حتى لم يَعُد لها أثرٌ يُذكر لأنّ النصّ الذي نزل مقترناً بالحادثة هو جواب حصل لسؤال، وقد يكون غير حاصل أصلاً، مما يغطي النصّ حالة الاطلاق العابر لحدود الزمن والواقعة التأريخية فيلغي بذلك جدلية النصّ والواقعة.

هذا التوجه في فهم مسألة أسباب النزول ربّما يكون متناغماً مع ما ذهب إليه الدكتور محمد شحرور، عندما قسّم القرآن الكريم على قسمين، ثابت ومتغيّر، فالثابت هو ما كان في اللوح المحفوظ، وأنّ المتغيرّ منه ما تعلّق بالقوانين الجزئية للطبيعة، وهذان القسمان ليسا بحاجة الى أسباب نزول، يعلّل ذلك بأنّ القرآن له وجود سابق على الأسباب التي توحي بأنّ الأحداث الواردة مُخَطَطٌ لها مسبقاً، ويرى أنّ القول بوجود أسباب نزول يؤدي الى الجبرية، لذا كان يسمى أسباب النزول بـ «مناسبات النزول»[2].

لكنّ مسألة القول بأسباب النزول لها ما يسوّغها في الفكر العربي قديماً، إذ إنّ المفسّر عندما يلجأ إليها فأنّه يجد فيها القرين الثقافي الذي من خلاله يمكنه التعامل مع ما يطلبه النصّ القرآني، الذي نزل مقترناً بالحادثة التأريخية، وذلك أنّ أيَّ نصّ قادم من السماء الى الأرض هو –

(1) – ظ: النصّ وآليات التأويل/ د. محمد الحيرش: 201.
(2) – ظ: الكتاب والقرآن/ د. محمد شحرور: 110 – 101.

في الواقع – نصٌ وحدثٌ من خارج التراث الذي تعوّد عليه العربي لذا عندما يُريد أن يفهمه لابُدَّ من وجود ثمة حادثة أو (سؤال) فتكون الحادثة أو السؤال مقارنة دلالية وقرنية ملازمة للنص.

أمّا ما يتعلّق منها بالتشريعات فسيكون النصّ لديه مشوَّشاً، لذلك عندما جاء المفسرون المسلمون استعانوا بالماضي التأريخي ليُواجهوا ما هم عليه من المجهول الدلالي في النصّ، فكانت حاجتهم كبيرة لأسباب النزول.

هذه الحالة يُسميها أدونيس بالنزعة الماضوية أي (التعلّق بالمعلوم ورفض المجهول، بل الخوف منه، وفي هذا ما يُفسِّر المناخ العقلي الذي ساد، وهو أنّ الإنسان لا يقدر أن يتكيّف إلاَّ مع الأشياء والأفكار التي يستطيع خياله أن يُجاريها، أمّا تلك التي يعجز عن تفسيرها فأنّه يرفضها ولا يواجهها)[1]، فكانت الواقعة التأريخية المقترنة بالنصّ تخفّف عن متلقّي النصّ القرآني استيعابه، وتجعله أقرب الى العلم به لا جهله، وفي هذا تعامل نفسي يحث مع المتلقي، فلا يتركه لوهم وساوسه وتخيلاته، لأنّ من المهم عند المتلقي ما كان واضحاً من الأمور (وهو ما يفهمه ويسمح له بالتوجّه في الطبيعة والثقافة في الحياة والمجتمع)[2].

هذا هو فهم العلماء المسلمين والمفسرين عموماً لقضية أسباب النزول من القدماء والمعاصرين، وهو فَهْمٌ قد بُني أساساً على جدلية الوقائع والنصّ وتداخلهما، غير أنّهم وجدوا أنّ هذه الجدلية تنتج دلالة

(1) – الثابت المتحوّل/ أدونيس: 1/ 59.
(2) – م. ن.

جزئية غير قادرة لوحدها على استيعاب كل الدلالة التي يتضمنّها النصّ، بل كان المفسّر يحتاج الى الدوال اللغوية والسياقية وغيرها من الدوال الأخرى لاستجلاب كل دلالات النصّ القرآني، لذا كان الاعتماد على أسباب النزول لوحدها غير كافٍ في استدراج الدلالة.

إنّ إيمان أغلب هؤلاء المفسرين بأهمية أسباب النزول مرجّحه الى النزعة التأريخية وتعلّقهم بالماضي التليد والثقافة العربية والإسلامية التي أضحت سلوك عمل يوحي للعرب والمسلمين، لذلك طُبعوا بطابع القرب من التراث، وفي بعض من الأحيان عدم تقبّل الحاضر بسهولة، بل ومحاربته إذا كان على تقاطع مع الثقافة العامة للمجتمع.

أمّا المستشرقون فلم يُعيروا اهتماماً ذا بالٍ لقضية أسباب النزول في مصنفاتهم حول القرآن الكريم، فمنذ شروعهم في التأليف بعلوم القرآن من بداية القرآن من بداية القرن التاسع لم نجد منهم من أفرد لهذا العلم كتاباً أو مصنفاً، حتى أنّ دائرة المعارف الإسلامية (باللغة الفرنسية) لم تخصّص فضلاً لأسباب النزول في طبعتيها الأولى والثانية، وغاية ما وُجِدَ فيها تعريفٌ مقتضب لهذا العلم.

بيد أنَّ بعض المستشرقين قد نوّهوا الى هذا الموضوع في بعض دراساتهم، فهذا بلاشير لم يعتنِ بعلم أسباب النزول إلاّ في صفحتين من كتابه «مدخل الى القرآن» والمستشرق «جون وانسبرِغ» في كتابه «دراسات قرآنية» تعرّض فيه الى عدد من مسائل الوحي وتشكّل المصحف، وغيرها ممّا له علاقة غير مباشرة بمسألة أسباب النزول وكذلك المستشرق الالماني «غوستاف فايل» في كتابه «مقدمة تأريخية نقدية للقرآن» قد عيّن

ثلاثة مقاييس لضبط الترتيب التأريخي للوحي[1]، لأنّ مسألة الوحي لها علاقة بأسباب النزول.

أمّا المستشرق «كولين تيرنر» فقد خصّص الفقرة الخامسة من فصل «الرسالة» من كتابه «الإسلام ـ الأسس» ولم تتجاوز الصفحتين منه وجعلها بعنوان (كيف نزل القرآن الكريم)، فتحدّث عن مدة نزول القرآن على النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وفترة انقطاع الوحي وصوره والمواقف التي نزل بها القرآن وقال: (تسمى هذه المواقف «أسباب النزول» وهي مجموعة من الأحداث التي وقعت في الفترة التأريخية الأولى من الإسلام - مثل غزوة بدر الكبرى على سبيل المثال - التي شهدت نزول بعض الآيات أو السور المعيّنة وصدّر العديد من الكتب التي تحاول تفسير أسباب نزول الآيات في مواقف وأحداث وأوقات معيّنة، وأنّ تتبع نزول الآيات لا يُعتبر علماً قائماً بذاته)[2].

وكذلك المستشرق نولدكه فلم يخصّص هو الآخر من كتابه «تأريخ القرآن» إلاّ صفحتين فقط، لأسباب النزول، ولم يتحدّث عن العلم بذاته، بل تحدث عن الكتب المؤلفة وبشكل مقتضب جداً وعدّ الأعمال الجارية تحت اسم «أسباب النزول» تختلف عن التفاسير لأنها لا تتضمن إلاّ مادة تشير الى أسباب نزول الوحي[3].

لكنّ الجيل الآخر من المستشرقين قد اهتم بالموضوع أكثر من قبل،

---

(1) - لمزيد من معرفة جهود المستشرقين في موضوعة أسباب النزول: أنظر: أسباب النزول/ د. بسام الجمل: 35 - 47.

(2) - الإسلام - الأسس/ كولين تيرنر: 90.

(3) - ظ: تأريخ القرآن/ نولدكه: 400.

وقد تمثل ذلك في اهتمام المستشرق «أندرو ربّين» المكرّسة للمنهجية التاريخانية الفيلوجية، إذ نشر «ربّين» دراستين عن أسباب النزول، الأولى أثبتت فيها قائمة في مؤلفات أسباب النزول معترّفاً بها وواصفاً لها من دون التعليق عليها، والثانية بيّن فيها «ربّين» وظائف أسباب النزول في التفسير القرآني، وكلا الدراستين قد أخذها من اطروحته الجامعية التي انجزها 1981م[1].

إنّ عدم اهتمام المستشرقين بهذه القضية ربّما كان بسبب ارتباطها بمسألة الوحي الذي صرف فيها المستشرقون جهوداً كبيراً، حتى غطّت على قضية أسباب النزول إذ تُعدُّ فقرة من فقرات مبحث الوحي عندهم، ولمّا كان الوحي في فهمهم لا يعدو أن يكون مسّاً من جنون أو إلهام شيطاني أو هو ارتقاء روحي لدى الرسول محمد «صلى الله عليه وآله» فيسمو على عقول البشر فيرى في عقد الباطن تلك السورة أو الآيات فيخصصها لمعالجة قضايا المجتمع والفكر لذا لم تُعدّ لديهم قضية أسباب النزول بالمسألة المهمة، فهي مجرد أحداث تقع في واقعة معيّنة، فيحتاج لها نصّاً ليعالجها، فيضعه محمد «صلى الله عليه وآله» من بناة أفكاره وروحه العالية المتسامية فوق قدرة البشر المعاصرين له، ثم يخبرهم أنّها نزلت من الله تعالى ليطبعها بطابع القدسية، فتكون بموضع الإجلال والتقديس لدى المتلقين، فأضحت بذلك مسألة أسباب النزول غير ذات أهمية تُذكر لذا نجد أكثرهم قد أهملها، وحتى الذين درسوها فلم يكُن لهم فيها عمق فكري لكونها خارج حدود النصّ القرآني.

---

(1) - ظ: أسباب النزول/ د. بسام الجمل: 43 – 45.

أمّا رُؤيتهم لمجمل أسباب النزول فقد استقوها من كتب التأريخ والمغازي والتفاسير وغيرها ممّا لها علاقة بالدراسات القرآنية، فنجد أنّ معظم الروايات التي اعتمدوا عليها روايات مشوشة ومتضاربة فلم تأخذ بأيديهم الى جادة الصواب.

يرى المستشرق مونتجمري واط أنّ أخبار أسباب النزول لوحدها غير كافية لتقديم إجابات لكثير من الأسئلة التي يُثيرها الباحثون الغربيون[1]، ويُرجِع ذلك الى التناقض الموجود بين الروايات وانعدام الأخبار عن وجود الآيات المكية فضلاً عن عدم دقة التواريخ عنها [2]، وهو في كل ذلك معتمد على ما يراه نولدكه.

فيما كان يرى كانون سيل أن أسباب النزول لها أثرٌ في دفع النبي محمد «صلى الله عليه وآله» الى تسويغ ما يقوم به من أعمال فيضطر الى القول أنّ لديه مصادقة من الله تعالى ويُجري بذلك دليلاً هو ما حدث من زواج النبي «صلى الله عليه وآله» من زينب بنت جحش، زوجة ابنه بالتبنّي زيد بن حارثة، إذ إنّ مثل هذه الزواج كان ممّا يُنكره العرب آنذاك لذلك قال كانون سيل: (ظهر وكأنّ محمداً كان يشك في لياقة تصرّفه، اعتبر العرب زواج رجل من زوجة ابنه بالتبني - حتى ولو كانت مطلقة - فعلاً أثيماً الى حدٍّ بعيد، فتزوج محمدٌ زينب، وقد اضطر لتسويغ تصرفه بالادعاء أنّ لديه مصادقة الله المباشرة على فعلته هذه، كان من الضروري إظهار أنّ الله لم يوافق على الاعتراض العام للزواج من زوجات الأبناء بالتبنّي، فكان

(1) - ظ: محمد في مكة/ مونتجمري: 133.
(2) - ظ: م. ن.

الوحي بذلك «وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ»[1])[2]، وهذا الادعاء منه بُني أصلاً على إيمانه بأنّ القرآن من تأليف النبي محمد «صلى الله عليه وآله» ولذلك فأنّ المؤلّف يعمل جاهداً على تسويق بضاعته بما يشاء من طرق ووسائل تأخذ بمتلقِ النصّ الى قبوله، ويسوق كانون سيل مثالاً آخر لدعم فكرنه عن أسباب النزول وعلاقتها بالنصّ، ذلك أنّ النبي «صلى الله عليه وآله» كان يقدّم النصّوص القرآنية تسويغاً لأخطائه - حاشاه من ذلك - منها ما كان متعلقاً بسبب نزول قوله تعالى (يَسْأَلُونَكَ عَنْ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)[3]، ففيها أمر بقتال المشركين في الأشهر الحرم، وهذا كان من المحرمات عند العرب قبل نزول الوحي، إذ تُعطَّل فيها الحروب، فلما أمرهم النبي «صلى الله عليه وآله» أغاض بعض المسلمين لانتهاكه الأعراف العربية فيها، لذلك جيء بالآية القرآنية لتكون تسويغاً للحدث، فقال سيل: (نفى محمد في البدء أن يكون قد أعطى الأمر للقيام بالهجوم في هذا الشهر، لكن ومع استمرار مشاعر عدم الرضا عند العامة من الناس فأنّ الوحي جاء يغفر الإساءة)[4] ولجلل ما حرّم العرب على أنفسهم في الجاهلية إذ كان في الأمر دفاع عن المقدسات وإعلاء شأن الدين.

ولعلّ أوضح ما عليه في هذا الأمر ما كان من كولد زيهير إذ كان لا يرى مسوغاً أبداً للأسباب، لأن القرآن عنده ما هو إلاّ معارف وآراء استقاها النبي محمد «صلى الله عليه وآله» من اليهود والنصّارى الذين اتصل بهم،

---

(1) - سورة الأحزاب/ الآية 4.

(2) - تطور القرآن التأريخي/ كانون سيل: 95 - 96

(3) - سورة البقرة/ الآية 217

(4) - م. ن: 80

وهذا ممّا يدفع وجود سبب النزول، فقال إنّ: (تبشير النبي العربي ليس إلاّ مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية عرفها أو استقاها - أي النبي محمد «صلى الله عليه وآله» - بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثّر بها تأثّراً عميقاً)، ثم يردف ذلك ويقول: (وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية)[1].

هذا التفكير الاستشراقي اتجاه قضية أسباب كان السائد في أغلب مصنفات المستشرقين، إلاّ أنّهم قد تفاوتوا في تقييمها ويرجع ذلك الى الطريقة أو المنهج الذي اتبعه كل مستشرق أو مدرسة استشراقية في دراسة القرآن الكريم، فمنهم من اتّبع اتجاهاً وضعياً، وكان يعوّل التعويل المطلق على العقل في طلب المعرفة والعلوم وفي تحليل كل الظواهر الطبيعية والثقافية وتفسيرها، فاستعمال العقل المطلق قد أخذ بأيدي بعضهم الى تفسير الظاهرة القرآنية على أنّها ظاهرة بشرية وأنّه «صلى الله عليه وآله» قد أخذ تعاليمه عن عناصر يهودية ونصرانية، وهذا الاتجاه الموضعي كان سائداً في القرن التاسع عشر الميلادي، وكان أغلب هؤلاء المستشرقين من المبشرين أو ممّن عمل في مخابرات بلادهم، وكان همهم الأول تحقيق غايات تبشيرية أو استعمارية، فضلاً عن اعتقادهم بتفوّق العقل الغربي على غيره، لذلك كانت طروحاتهم تذهب في أغلبها الى نفي نبوة محمد «صلى الله عليه وآله» والقول ببشرية القرآن الكريم وأنّ القرآن لم يروّن إلاّ في القرن الثاني الهجري[2].

---

(1) - العقيدة والشريعة في الإسلام/ كولد زيهير: 5 - 6

(2) - ظ: أسباب النزول/ د. بسام الجمل: 36 - 37

في حين كان اتجاه آخر قد أخذ به بعض المنصفين من المستشرقين، وهو المنهج الفيلولوجي الذي جعل من فهم اللغة وتدبّر علومها وتأريخها هو المنهج الذي يجب أن يتّبع في دراسة القرآن الكريم، وتكاد تختصر مشاغل مثل هؤلاء المستشرقين في ما يأتي[1]:.

1 - تحقيق أهم مصادر السيرة والمغازي وعلوم القرآن ووضع مقدمات لها.

2 - دراسة تأريخ المصحف والنظر في ترتيب سوره.

3 - وضع ترجمات للقرآن.

4 - الخوض في بعض مسائل علم القرآن من نحو القراءات القرآنية، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والمكي والمدني، وغيرها.

فقد قدّموا للمكتبة العربية كثيراً من مصادر الدراسة القرآنية محققة فضلاً عن الترجمات وكان يتقدّمها غالباً دراسة عن القرآن الكريم وعلومه وتفاسيره، إلاّ أنّ أغلب هذه الترجمات للقرآن كانت غير مضبوطة ولم يُراعوا فيها الكشف عن الدلالة القرآنية الصحيحة، فضلاً عن التحريف الذي وقع في النصّ المُترجم، مع علمنا أنّ الترجمة لا يمكن لها أنّ تؤدي في أغلب الأحيان حِق النصّ من الضبط في الدلالة والمعنى.

المنهج الفيلولوجي الذي اتبعه هؤلاء المستشرقين لم يكن بعيداً عن علوم القرآن وخاصة أسباب النزول فعندما التجؤوا الى اللغة كسبيل لدراسة النصّ القرآني المبارك كان عليهم أن يستمدوا ما يُعينهم على

---

(1) - ظ: م. ن: 39

دراسته، فكان سبيلهم في ذلك يتجه الى دراسة تأريخ القرآن، وترتيب آياته وسوره سواء أكانت على أساس التلاوة أم تأريخ النزول، فكانت استعانتهم بهذه المصادر القرآنية يعني دراستهم لأسباب النزول بطريق أو بآخر.

إذن، كان المنهج الفيلولوجي لا ينفك عن الاتصال بأسباب النزول وإن كانت الدراسة لا تشير بصورة مباشرة الى هذا الموضوع المهم والمتصل بالنصّ القرآني المبارك.

ثالثاً/الناسخ والمنسوخ:

تُطالعنا كتب كثيرة في قضية النسخ في القرآن الكريم، منها ما أفرد لها مؤلفوها كتباً خاصة بهذا الموضوع ومنهم من ضمّنها في كتب علوم القرآن، وقضية النسخ مشكلة يشوبها التعقيد حتى شكلّت في الفكر العربي والتشريع الإسلامي «معضلة» شائكة لتعلّقها بالعقائد والفقه الإسلامي على الأغلب، فضلاً عن كون أغلب ما وقع منه خاضعاً لاجتهادات خاصة، ويغلب على كثير من رواياتها اجتهادات شخصية، أو يشوبها الضعف والتدليس، فضلاً عن الاكتفاء بدلالة ظاهر النصّ بسبب من الاعتماد على بعض من فنون اللغة من دون الغور في أعماقه وكشف مضامينه، أو الوقوع في وهم الدلالة وتداعياته التي تُفضي الى الانحراف عن الدلالة الحقيقية للنص، مضافاً الى كلّ ذلك، التغاضي عن سبب النزول في معالجة قضية الآيات الناسخة والمنسوخة وضَعْف التفريق بين التناقض والتعارض بين الآيات التي ادُّعي فيها النسخ بسبب الخلط في كلّ ذلك، وإهمال كون التشريع الإسلامي جاء في كثير من الآيات الداخلة ضمن موضوعة النسخ

متدّرجاً ومتطوّراً عند معالجة القضايا الاجتماعية، أي أنّ الواقع كان له أثرٌ كبير في توجيه الأحكام ورسم حدودها الزمانية والمكانية، لذلك فعملية إهمال الواقع الاجتماعي في التشريع الإسلامي فقهاً يأخذ بأيدي الباحثين الى دلالة موهومة من خلال بروز ظاهرة التناقض بين النصّوص القرآنية في موضوع معيّن، وهو في الحقيقة تعارضٌ، وعند تدبّر الآيات لم نجد له حضور تفرقة بين نصوص القرآن ومعانيه[1]، وكذلك قد يقع سوء فهم لدلالة الناسخ والمنسوخ من خلال عدم ملاحظة وحدة الموضوع للنصوص التي يقع فيها النسخ، غير أنّ ظاهر النصّ يوحي أولاً إلى وجود هذه الوحدة الموضوعية، لكن عند التدبّر والتمعّن فيه من خلال سياقه العام والتركيب الجملي لجملة الناسخ، تراها مخالفة لجملة المنسوخ فيسقط النسخ.

إنّ اكتشاف هذه المضامين يحتاج الى تدبّر عميق في النصّ القرآني فضلاً عن الصبر والتأنّي في ملاحظة دقائق التركيب ولغة النصّ وأصل دلالتها وما تطوّر عنها، عند ذلك ستجد الدلالة واضحة ومغايرة لما عليه الآخرون.

هذه الموضوعات المتعلّقة بالنصّ المبارك لغة وتركيباً وسياقاً لها أهميتها في الكشف عن المضامين التي يكتنفها القرآن الكريم، وقد أغفلها

---

(1) -التعارض بين الآيات القرآنية لا يوُجب النسخ ما لم يصل الى درجة التناقض، إذ يمكن رفعه بالجمع بين النصّين ومحاولة ترجيح أحد النصّين أو الدليلين على الآخر كالتعارض بين الخاص والعام فيُرفع بترجيح الخاص على العام عن طريق تخصيص العام، وكذلك معرفة المتأخر من المتعارضين على المتقدم فيُعدّ المتأخر ناسخاً للمتقدم، لذلك لا يُعد التعارض وحده كافياً للقول بالنسخ.

كثيرٌ من المستشرقين ربّما كان ذلك لدواعٍ عقدية أو دينية أو استعمارية لأن دراسة هذه المظاهر من شأنها أن تكّشف عن كثير من الدلالات المختبئة بين طيات النصّ ومنها معرفة الناسخ من المنسوخ.

تكتسب هذه القضية في القرآن الكريم أهمية كبيرة من بين مظاهر محتوى النصّ المبارك، لعلاقتها الوثيقة بالتشريع الإسلامي، وإبعاد محاولات الطعن بالقرآن الكريم، ونسبة التحريف إليه زيادة أو نقصاً أو تناقضاً بين آياته وسوره ومعانيه، لذلك حرص العلماء كثيراً على دراسته والاهتمام به (فقد رُوي عن أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب «كرم الله وجهه «أنه دخل يوماً مسجد الجامع بالكوفة فرأى فيه رجلاً يُعرف بعبد الرحمن بن دأب وكان صاحباً لأبي موسى الأشعري، وقد تحلّق عليه الناس يسألونه وهو يخلط الأمر بالنهي والإباحة بالحظر، فقال له عليّ «رضي الله عنه»: أتعرف الناسخ من المنسوخ قال: لا: قال: هلكت وأهلكت) [1]، لذلك نبّهوا الى كثير من المسائل منها ظاهرة التدرّج في الأحكام ورأوا أنه ليس من شأن وقوع النسخ ما كان بدافع التدرّج في الأحكام بقصد التسهيل على الناس، وقد سُئل (عليه السلام) فأجاب: (إنّ الله تبارك وتعالى بعث رسوله «صلى الله عليه وآله» بالرأفة والرحمة، فكان من رأفته ورحمته أن لم ينقل قومه في أول نبوته عن عاداتهم حتى استحكم الإسلام في قلوبهم، وجلّت الشريعة في صدورهم)[2]، تسهيلاً عليهم في تقبّل الأحكام على وجه التدريج وفق متطلبات المجتمع وحاجاته، فهذا ـ

---

(1) – الناسخ والمنسوخ/ أبو النصّر هبة الله ابن سلامة (بهامش كتاب أسباب النزول/ الواحدي): 6، ظ: الناسخ والمنسوخ/ ابن العتائقي الحلي: 72 - 73

(2) – رسالة المحكم والمتشابه/ الشريف المرتضى: 60

في الحقيقة ـ ليس بنسخ، لأنّه ليس بحكم ثابت فينسخ[1]، أو يُبدّل بحكم جديد فأنّ(كل أمر ورد يجب امتثاله في وقتٍ ما لعلّة ما تُوْجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة الى حكم آخر، وليس بنسخ، إنّما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً) [2] لأنّ في الإزالة الغاء لذلك الحكم، في حين أنّ توقّف حكم بسبب من انتهاء وقته لا يُعدّ إزالة عقلاً، فهو حكم فرضته ظروف المجتمع، وربّما تتكرر تلك الظروف فنحتاج اليه مرة أخرى، فهو حكم لأمر وقع وانتهى وربّما يعود مرة أخرى لحاجة المجتمع له.

إذن، مسألة النسخ لها علاقة بأمور التشريع الإسلامي لأنّ ما نُسب من قضايا النسخ يتعلّق أكثره بآيات الأحكام التي فيها مناط الحكم الشرعي سواء أكان دائمياً فقط أم وقتياً، إذ تنتهي حدود تمدّد الحكم فيه الى وقت محدّد لظروف خاصة، وليس في هذا نسخ، وسوف يكون هناك ما يُشير الى هذا التوقف من خلال نزول آية قرآنية تُوقف العمل به لا غير، وأنّ النبي «صلى الله عليه وآله» ليس له أن يُوقف حكماً شرعياً إلّا بتشريع إلهي آخر، قال تعالى (**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**) [3]، فدفع بذلك قضية نسخ القرآن بالسنة النبوية المباركة.

من مصاديق هذا الأمر نسخ حكم التوجّه الى القبلة الأولى إذ لم يكُن

(1) – ظ: البيان في تفسير القرآن/ الإمام الخوئي: 379

(2) – مفهوم النصّ/ د. نصر حامد أبو زيد: 123

(3) – سورة يونس/ الآية: 15

الّا بأمر من الله تعالى بعد طلب النبي «صلى الله عليه وآله» منه سبحانه، وهو ممّا لا ريب في وقوعه فيه[1]، فقال تعالى (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) [2]، وهو رأي الشيخ المفيد[3] (ت 403 هـ)، والشافعي (ت 204 هـ) إذ عدّ السنة النبوية مفسرة للكتاب وليس ناسخة له[4].

لقد قسم علماء القرآن النسخ على ثلاثة أقسام:

1 - نسخ التلاوة من دون الحكم.

2 - نسخ الحكم من دون التلاوة.

3 - نسخ التلاوة والحكم معاً.

أمّا رفع التلاوة بالنسخ دون الحكم فذلك ممّا يُعدّ تحريفاً لأنّه رفع لكلام الله تعالى من القرآن الكريم ونسبة النقص اليه وهذا ممّا يُوجب البطلان، والأكثر منه بطلاناً رفع الحكم والتلاوة معاً، وأمّا رفع الحكم من دون التلاوة فهو الواقع ودّل عليه الكتاب العظيم.

سوف أعرض لقضية نسخ الحكم مع بقاء التلاوة فقط، لاتضاح بطلان النوعين الآخرين لما فيهما من شبهة التحريف وعدم صمودهما أمام الدليل العقلي والقرآني، وأمّا مسألة نسخ الحكم وبقاء التلاوة فتكاد تكون

---

(1) - ظ: البيان في تفسير القرآن/ الأمام الخوئي: 301.

(2) - سورة البقرة/ الآية 144.

(3) - ظ: أوائل المقالات/ المفيد: 144

(4) - ظ: الرسالة/ الشافعي: 118

الأوضح في القرآن إذ دلّ عليه بعض الآيات، وقد توسع فيها آخرون[1]، ولأجل دراستها ينبغي أن نطرح تساؤلاً مهماً والإجابة عنه، وهو مالفائدة من وجود آية قرآنية نُسِخ حكمها، ألم يَعُد ذلك نصاً زائداً بعد زوال حكمه؟.

لأجل الإجابة عن هذا التساؤل ينبغي فهم إشكالات معينة تتعلق بموضوع الآيتين الناسخة والمنسوخة، وتركيب بنائهما اللفظي والأسلوبي وكيفية استعمال مفرداتهما ومدى تكافؤ السياقين فيهما لفظياً ودلالياً، فضلاً عن أسباب النزول لكل منهما.

كلّ إشكالية من هذه الإشكالات تقدم أسئلة متعددة ينبغي الإجابة عنها جميعاً كي نستطيع التوصل الى نتيجة واضحة عن التساؤل الأكبر المتعلّق بعدم إزالة النصّ المنسوخ حكمه.

إنّ تساوي الإجابة وتكافُؤَها بين الآيتين الناسخة والمنسوخة سوف يُحقق النسخ بمعنى الازالة الكلية للفظ والمعنى، إذ لا موجب عقلي بعد ذلك لوجوب اللفظ عند تعويضه بلفظ مماثل له، ويؤدي الوظيفة ذاتها لفظاً ودلالة وأسلوباً وتركيباً.

هذا الأمر صعب الوقوع أو أنّ وقوعه يكون من باب الاستحالة وذلك أنّ الألفاظ والكلمات لها معاني وقيم دلالية غير متساوية في أصل معناها وفي التركيب الجملي لها لذا سيؤول هذا الى إفراز معاني للآيات الناسخة لا تكون مكافئة بالضد تماماً لما عليه الآيات المنسوخة فيتعذّر عندها تكوين نصّ يحمل علائق قاصمة لعرى النصّ السابق عليه كلياً، لذلك

(1) – من نحو هبة الله بن سلامة والنحاس وابن حزم الاندلسي والقاضي ابن العربي

سيكون النصّ الجديد (الناسخ) في أغلب الأحيان مؤثراً في تحديد دلالة النصّ السابق (المنسوخ) بشكل جزئي، وهو ممّا يدعو الى بقاء النصّ المنسوخ في القرآن للإفادة من باقي الدلالة الموجودة فيه غير المزُالة.

فضلاً عن ذلك أنّ الآيات الناسخة والمنسوخة يجب أن لا نحدّد دلالتها بدلالة سبب نزولها فقط وإهمال دلالة عموم اللفظ فيها، فانّ دلالة سبب النزول دلالة جزئية، فاذا تكافأت دلالتا سببَي نزولهما، فستكون دلالة الناسخ مزيلة لدلالة النسوخ المحدَّدة بسبب النزول فقط من دون إزالة دلالة عموم اللفظ، وهذا ممّا يُوجب وجود النصّ المنسوخ لوجود بعض الدلالة التي يتضمنها عموم اللفظ.

لذلك لا يمكن رفع النصّ المنسوخ من القرآن، فرفعه يُعدًّ تحريفاً، لإزالة بعض الدلالة التي يحملها مجمل النصّ المبارك من نحو نسخ التلاوة والحكم معاً، وقد ذهب الشيخ المفيد (رحمه الله تعالى) في تعريف النسخ بما يقرب من هذا الفهم بقوله: (والنسخ عندي في القرآن إنما هو نسخ متضمّنه من الأحكام وليس هو رفع أعيان المُنزل منه)[1]، لما في المُنزل من دلالات إضافية لا يمكن الاستغناء عنها، أو تحييدها بحجة نسخ بعض من معاني النصّ الذي يتضمنها.

إذن سيكون حدود التغيير المفروضة بالقرآن الكريم من خلال النسخ لا تتعدّى حدود نسخ الأحكام دون التلاوة بحدود ضيقة جداً ـ كما رأينا ذلك ـ لأنّ التوسّع في النسخ سوف يُدخل التشريع في عبثية، وقد يكون ذلك مهمزاً يتّكأ عليه خصوم القرآن والإسلام للقول بأنّ النبي محمد

(1) - أوائل المقالات/ الشيخ المفيد: 134.

«صلى الله عليه وآله» هو الذي يؤلّف القرآن، وأنّه بشري المنشأ، وترى هذا السلوك قد اتبعه كثير من المستشرقين غير المنصفين اتجاه القرآن وحاولوا من خلاله الطعن به والقول ببشريته، وهو السلوك نفسه لدى اليهود الذين عاصروا الدعوة الإسلامية وكذلك المشركين، فعندما تحوّلت القبلة الى الكعبة، نبز اليهودُ النبيَّ محمداً «صلى الله عليه وآله» بأنه يخالف دينهم ويتّبع قبلتهم، أو أنهم كانوا يدّعون بأنّهم الذين دلوّا النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وأصحابه على القبلة، وقد كانوا جاهلين بها [1]، فأعمل لذلك نصّاً بتحويل القبلة الأولى وناسخاً لها ومُدلاًّ الى الكعبة المشرفة، وهم في كل ذلك يُشيرون الى أنّ القرآن من تأليفه، وهو ظاهر قولهم.

من الذين بحثوا في هذه القضايا المستشرق كولدزيهير وكان يعزو النسخ في القرآن الى التطور الداخلي فيه ويرى أنّ النبي محمد «صلى الله عليه وآله» قد أُرغم واضطر الى ذلك فقال: (إنّ الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلي الخاص وبحكم الظروف التي أحاطت به إلى تجاوز بعض الوحي القرآني الى وحي جديد في الحقيقة، والى أن يعترف أنه يُنسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه إليه)[2]، فهو يشير الى أنّ القرآن بيد محمد يفعل به كيفما يشاء بحسب الظروف التي تحيطه فيشرّع ما يشرّع، وينسخ ما ينسخ، بعد أن يتجاوز الوحي الذي جاءه من قبل.

من تداعيات هذا الرأي كان يرى أنّ من الأوْلى أن يقع النسخ بعد النبي «صلى الله عليه وآله» عند توسّع الدولة الإسلامية واحتياجها الى قوانين متطورة لتساير حركة التطور فوسّع من النسخ الى أبعد من دور العصمة

---

(1) - ظ: مجمع البيان/ الطبرسي: م 1/ 227.

(2) - العقيدة والشريعة في الإسلام/ كولد زيهر: 33.

النبوية فيقول: (فإذا كان الأمر كذلك في عصر النبي، فمن الأوْلى أن يكون كذلك - بل أكثر من ذلك - عندما تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية وتأهّب لكي يصير قوة دولية)[1]، وهذا التوجه في النسخ إنما ينطلق به من المنهج الذي يتبعه المستشرقون في دراسة التراث العربي الإسلامي بأدوات غربية، فمثل كولدزيهير وغيره لا يؤمنون بالوحي، لذا كان عليهم أن يجدوا ما يتلاءم مع مناهجهم فذهبوا في النسخ وفي غيره من علوم القرآن هذا المنهج الذي لا يتفق مع طبيعة الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية عموماً.

غير أنّ المنصفين من المستشرقين لا يروْن هذا الرأي بل حصروا مسألة النسخ بالعصر النبوي، قال المستشرق مايكل كوك: (إنّ محتوى الوحي المنزّل عرضة للتغيير من عهد نبوي الى عهد نبوي آخر)[2]، وغير متجاوزٍ لعصر النبوة، بعد انقطاعِ الوحي، لأنّ أيَّ تغير أو نسخٍ في القرآن يُعدُّ تحريفاً، وأنّ ليس لأحدٍ فِعْلُ ذلك بعد النبوة.

أمّا مونتجمري واط فكان يرى في النسخ أنّ النبي محمد «صلى الله عليه وآله» ما كان ليُقحم آياتٍ من تأليفه في القرآن، وأنّه «صلى الله عليه وآله» كان يميّز بين ما يُوحى إليه وبين ما ينتجه عقله الواعي[3]، وأمّا مفهوم النسخ عنده فهو تصويب للنص، قال: (وربما يكون قد حاول - أي النبي محمد «صلى الله عليه وآله» أن يُصوَّب النصّ إذا أحسَّ أنّ النصّ الموحى به يحتاج الى إصلاح)[4]، وهذا مفهوم خاطئ للنسخ، لأنّ النصّ

(1) - م. ن: 33.
(2) - محمد نبي الإسلام/ مايكل كوك: 55.
(3) - ظ: محمد في مكة/ مونتجمري: 122.
(4) - م. ن.

القرآني محفوظ بعناية الله سبحانه، قال تعالى: (**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**)[1]، لكنه فَهِمَ النسخ بمعنى إصلاح الخلل، فيما أنّ الرؤية الإسلامية له أنّه إبدال حكم ثابت بحكم آخر، تبعاً للظروف التي أحاطت بالنصّ الحامل لذلك الحكم.

ويذهب الى هذا الرأي في النسخ أيضاً المستشرق «رودونسون» في كتابه «محمد» الذي ينقل لنا آراءه الدكتور ساسي سالم الحاج وقد استشهد بآراء «ريتشارد بيل» (Bell .R) في ذلك فيزعم (أنّ القرآن الموجود بأيادينا تعرّض لمراجعاتٍ عديدة، وأنّ هذا العمل قد أُنجِزَ تحت رعاية محمد «صلى الله عليه وآله» إن لم يكن قام به من تلقاء نفسه، إنّ هذه المراجعات لم تكن خالية من الأخطاء والنتائج السيئة فأنّ الله يُعيدُ وحيه ويكمله ويغيّره)[2]، فهو يتصوّر القرآن من تأليف النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وهو وحده الذي يزيد أو ينقص أو يصحح به كيفما يشاء، لا أن يكون وحياً من الله، لأنّ في عقيدته أنّ القرآن من صنع محمد «صلى الله عليه وآله» غير أنّ النبي عندما كان يصدر هذه التصحيحات والمراجعات ينسبها الى الله تعالى ـ بحسب زعمه ـ فضلاً عن ذلك كان يرى رودنسون أنّ مسألة النسخ في القرآن كانت بدافع مراعاة الضَعْف الذي يعتري البشر، فبالنسخ يخفّف عنهم الواجبات الملقات عليهم فيكون ذلك بنسخ الأحكام وإحلال أحكام بدلها أخفّ منها[3].

إنّ عملية التخفيف في الأحكام لم تكن – كما علمنا – من باب النسخ،

---

(1) - سورة الحجر/ الآية 9.

(2) - نقد الخطاب الاستشراقي/ د. ساسي سالم الحاج: 1/ 385.

(3) - ظ: م. ن.

وإنّما هي حالة تتوافق مع تغيّر الواقع الاجتماعي، فالأحكام القرآنية نزلت لتوافق الواقع المتغيّر، وإنّ عملية الثبات أو الجمود فيها ممّا يعرقل مسيرة الحياة، فإذا انتهى الحكم الشرعي عند حدود الزمن المقرر له كان لابُدّ من الإتيان بحكم آخر بدلاً عنه ليساير الواقع الجديد للمجتمع.

إذن، النصّ القرآني نصّ مرتبط بآليات الواقع المرتبط دوماً بالتغيير لذلك كان النسخ في النصّوص القرآنية الخاصة في الأحكام يُمثّل الدينامية والحركية التي تتمتع بها الأحكام القرآنية وتصورها في المستقبل القريب أو البعيد.

فيما يرى المستشرق «روبير برونشنج» «Brunschvig .R»، في دراساته الإسلامية إنّ النسخ ما كان إلاّ بسبب التناقض، ولأجل تجاوز التناقض في النصّوص القرآنية شُرِّع النسخ، والنسخ عنده (يعني رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخّر عن دليل ذلك الحكم)[1]، غير أنّه كان يرى أنّ من الصعوبة قبول التغيير أو التبديل في القوانين الإلهية الصادرة عن الله المتّصف بالحكمة والخلود[2]، وهذا مما يومئ الى أنّ النسخ مما يتصف به عمل البشر في الأحكام الوضعية، وهذا الرأي مصدره من كونه يرى أنّ القرآن من تأليف النبي محمد «صلى الله عليه وآله» لا من الله تعالى.

فضلاً عن ذلك كان يجد في التناقض الذي يدّعيه في النصّ القرآني معنى التعارض بين الآيات القرآنية المُدّعَى فيها النسخ، وقد ألمحنا من قبل الى الفرق بين المصطلحين.

---

(1) – م. ن.: 1/ 384 – 385.

(2) – ظ: م. ن: 385.

إذن، من مجمل ما قدّمنا من آراء بعض المستشرقين لقضية النسخ في القرآن الكريم نجد أنّهم قد عارضوا قضية النسخ، ويرون أنّ ما قام به المسلمون في النسخ ولجأوا إليه إلاّ لإزالة التعارض بين الآيات المتناقضة، مع علمنا أنهم لا يروْن فرقاً بين التعارض والتناقض كمصطلحين عاملين في البحث القرآني والفقهي، ثم أنهم لا يقرّون بحكمة النسخ، طبقاً للنظرية الإسلامية ويُرجع الدكتور حسن حنفي ذلك الى تشبث المستشرقين بالمناهج العلمية التي لا تقرّر في النهاية الإيمان بالوحي الإلهي من الناحية العقلية، وبيان ذلك أن النسخ في القرآن يدلّ على وجود الوحي في الزمان وتغيرّه طبقاً للأهلية، ومن هنا كان خطل الرأي الذي يتصوّر الوحي الإلهي خارج الزمان، والتشريع خارج تطور المجتمعات[1]، ويرى الدكتور الساسي، أنّ منهجهم هذا مصدره عدم إيمانهم بالتطوّر والتدرّج في التشريع كما يُؤمن به المسلمون، ولا يعتقدون أنّ النسخ تمليه طبيعة تطوّر المجتمع وتطوّره من حالة الى أخرى[2]،

غير أنّنا قد ألمحنا من قبل إلى أنّ تغيّر الأحكام بحسب قانون التدرّج ليس من النسخ في شيء، كما صوره الدكتور الساسي ونسبهُ الى المستشرقين، وقد نبّه إليه كثير من علمائنا القدامى والمعاصرين منهم الإمام أبو القاسم الخوئي عند مناقشته بعض الآيات التي ادُّعِي نسخها وبُنيت فيها الأحكام على التدرّج من نحو النسخ في آيات الجهاد عندما لم يكن الإسلام وقتها قويا ثم قوِيت شوكته، قال (إنّ النبي الأكرم لم يُؤمر بالجهاد في باديء الأمر، لأنّه لم يكن قادراً على ذلك حسب ما تقتضيه

(1) – ظ: دراسات اسلامية/ د. حسن حنفي: 334 – 335

(2) – ظ: نقد الخطاب الاستشراقي/ د. ساسي سالم الحاج: 1/ 386.

الظروف من غير طريق الإعجاز وخرق نواميس الطبيعة، ولمّا أصبح قادراً على ذلك، وكثر المسلمون، وقويت شوكتُهم، وتمّت عِدَّتُهم وعُدّتهم أُمِرَ بالجهاد، ، وقد أسلفنا أن تشريع الأحكام الإسلامية كان على التدريج، وهو ليس من نسخ الحكم الثابت بالكتاب في شيء)[1]، والى هذا يذهب الدكتور نصر حامد أبو زيد، إذ يعدّ التدرّج في الأحكام من باب المنسأ وقد أخرج العلماء المنسأ من باب الناسخ والمنسوخ، قال: (إنّ تحديه وظيفة النسخ في التسهيل والتيسير والتدريج في التشريع، تجعل المنسوخ كله من باب «المنسأ «ويكون معنى التبديل في الآيات... هو تبديل الأحكام لا تغيير النصّوص بإلغاء القديم بآخر جديد لفظاً وحكماً، وأنّ فهم معنى «النسخ» بأنّه الإزالة التامة للنص تتناقض مع حكمة التيسير والتدرّج في التشريع)[2].

إنّ إيمان المستشرقين بكون النسخ في القرآن مبنياً على التدريج – كما وضحنا ذلك – قد قادهم الى الطعن بالقرآن الكريم والدين الإسلامي وإظهاره دين حرب وقتال من خلال نظرتهم الى ظواهر النصّوص القرآنية التي تدعو للجهاد، فصّوروا الإسلام دين حرب لا دين سلام بسبب من رؤيتهم السطحية لظاهرة النصّوص الداعية إليه، فهذا كولدزيهير يدرس ما جاء في آية السيف، ويستشف منها دعوةً الى قتال المشركين أينما وُجدوا بل يرى من خلالها أنّ قتالهم واجباً يفرضُه النصّ المبارك بسبب من تغيّر الزمن الذي فرض عليه سلوكاً آخر مع المشركين لا يدعو الى المهادنة والمصالحة كما كان من قبل في أيام ضَعْفِه في مكة فيقول: (فمنذ

(1) – البيان في تفسير القرآن/ الإمام الخوئي: 379.
(2) – مفهوم النصّ/ د. نصر حامد أبو زيد: 123.

تركه مكة تغيّر الزمن ولم يصر واجباً بعد «الإعراض عن المشركين» أو دعوتهم كما يقول القرآن (بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ)[1]، بل حان الوقت لتتخذ كلمته لهجة أخرى «(فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ)[2]، (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ)[3])[4]، متغافلاً السبب الذي نزلت فيه هذه الآية المباركة الذي خصَّ مجموعة من المشركين لا عمومهم ممّن نقض العهد والميثاق الذي عُقِد بين الرسول «صلى الله عليه وآله» وحلفائه مع قريش وحلفائها[5].

فضلاً عن ذلك أنّه كان يجهل فنون اللغة العربية وعلومها، ولو كان له علم بذلك لعرف ما يُوحيه التركيب اللغوي للآية الضامن لحقن دماء الناس غير الذين نقضوا العهد من مشركي مكة، إذ أظهرت الدلالة اللغوية والنحوية لمجمل الآية المباركة حصر القتل بأولئك المشركين لا عموم من أشرك بالله ولم يعتدي على الإسلام والمسلمين أو من له عهد وميثاق[6] بل أنّ الإسلام قد حقن دم بعض أولئك المشركين ممن

---

(1) - سورة النحل/ الآية 125.

(2) - سورة التوبة/ الآية 5.

(3) - سورة البقرة/ الآية 244.

(4) - العقيدة والشريعة في الإسلام/ كولدزيهر: 27.

(5) - ظ: للمزيد في معرفة ظروف نزول سورة التوبة وتداعيات سبب النزول مراجعة كتابي (إشكالية البعد التأريخي للقرآن: 134 – 159).

(6) - تجد توضيح ذلك في كتابي (إشكالية البعد التأريخي للقرآن) إذ ضُمّت دراسة وافية عن سورة التوبة شملت الظروف التي أحاطت بنزولها والأحداث المواكبة لها منذ غزوة تبوك حتى فتح مكة، فضلاً عن الأثر الدلالي في تداعيات الأحداث في آية السيف من خلال بحث لغوي نحوي شامل لها. ظ: اشكالية البعد التأريخي للقرآن:

استجار به واستثناه من القتل، إذ أردف آية السيف بقوله تعالى: (**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ**)[1]، وكذلك حقن دم من كان له عهد وميثاق مع النبي واستقام في سيرته مع المسلمين، قال تعالى: (**كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ**)[2]، فهذه الاستثناءات من المشركين دليل على عدم عمومية المشركين بل كانوا مجموعة مخصوصة ممّن نقض العهد مع النبي وقتل حلفاءه من خزاعة في مكة قبل الفتح إذ استنجد به واستغاثه زعيمهم، فأقرّ الرسول محمد «صلى الله عليه وآله» عينَهُ، وكان ذلك سبباً لفتح مكة وتطهيرها من رجس الكفر والأوثان.

ثمّ أنّ كولدزيهير يذهب الى أبعد من ذلك عندما صوّر النبيّ محمد «صلى الله عليه وآله» نبي حرب يحمل سيفه الدامي لإقامة مملكته، حين يقول: (بعد أن كانت الرؤيا له تكشف انهيار هذا العالم السيء، انتقل فجأةً الى تصوّر مملكته في هذا العالم، وقد أدّى هذا الطابع الى نتائج كانت محتومة بسبب التغيّر السياسي الذي أثاره في الجزيرة العربية نجاح تبشره، والدور الشخصي الذي قام به وكان له الأثر الكبير في توجيه الدعوة، فهو الآن يحمل السيف في العالم، ولا يكتفي بـ «عصاه التي يضرب الأرض» ولا بنفثات شفتيه لإبادة الكفرة، بل هو نفير الحرب الذي كان ينفخ فيه،

---

134 - 167.

(1) - سورة التوبة/ الآية 6.

(2) - سورة التوبة/ الآية 7.

وهو السيف الدامي الذي رفعه لأقامته مملكته)[1]، فهو بقوله هذا يريد أن يقول أن النبي محمد «صلى الله عليه وآله» بنزول آية السيف قد ألغى كل أشكال الموادعة والمصالحة مع المشركين الذين كانوا يعيشون في الجزيرة العربية، وأن هذه الآية قد نسفت كل أحكام الآيات التي تدعو للصلح والمهادنة مع غير المسلمين، فعندما كان النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وأصحابه ضعفاء في مكة كان لا يدعو للجهاد أو قتال المشركين لضعفه، غير أنّه بعد أن قويت شوكت المسلمين في المدينة أعمل السيف ليكون هو الفيصل مع كل من لا يجد في الإسلام ديناً يتّبعه.

ولم يلتفت كولدزيهير الى أنّ هذه الآية تُعالج حالة خاصة مع مشركي مكة ممّن تحالف مع قريش ضد النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وكانت الآيات الداعية الى الموادعة لم تتفق معها في موضوع، ومعلوم أنّ من شروط النسخ وحدة الموضوع في الناسخ والمنسوخ ووقوع التناقض والتنامي المفضي الى النسخ، فعندما فُقد الأمر سقط النسخ.

إذن، فَهِمَ المستشرقون وقوع النسخ في القرآن بسبب التدرّج في نزول الأحكام للموضوع الواحد، ووجدوا أنّ ما نزل متأخراً ناسخاً لما سبقه، ولم يعلموا أنّ التدرّج لم يكن فيه إلغاءً أو إزالة لحكم بقدر ما كان انتهاء لحكم معيّن محدّد بزمانٍ معيّن، وإحلال حكم آخر امتداداً له ليعالج قضايا أخرى مستجدة في الواقع لا يقوى الحكم السابق على حلّها، وبذلك لا يكون الحكم المتأخّر مزيلاً للمتقدّم منها كي يُسمى نسخاً.

ثمّ أنّ هذا الفهم الخاطئ للنسخ قد أوحى بوجود التناقض في

---

(1) - العقيدة والشريعة في الإسلام: كولدزيهر: 27.

النّصوص القرآنية في حين أنّ التدرّج في الأحكام مبعثه التعارض بينها وليس التناقض، وأنّ التعارض بين الآيات لا يوجب النسخ ما لم يصل الى درجة التناقض إذ يمكن رفعه - أي التعارض - بجمع الدليلين أو النصّين ومحاولة ترجيح أحدهما على الآخر[1] وفق الطرق المتّبعة في ذلك، لذا لا يُعَدُّ التعارض دليلاً كافياً لوقوع النسخ ما لم يصل الى درجة التناقض.

رابعاً/القراءات القرآنية:

لعلّ موضوع القراءات القرآنية من أهم الموضوعات التي حاول المستشرقون الدخول من خلالها الى النصّ القرآني والطعن به، كونها تمثل نصاً موازياً له - بحسب زعمهم - إذ عدّوا ذلك ممّا يُوقع التناقض في القرآن الكريم، لأنهم جعلوا منها قرآناً، في حين أنّ عامة علماء المسلمين عدّوا القرآن الكريم شيئاً والقراءات شيئاً آخر، فهما حقيقتان متغايرتان، قال الزركشي: (واعلم أنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد «صلى الله عليه وآله» للبيان والإعجاز، والقراءات اختلاف الفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرها)[2]، لذا لا يمكن أن يُعتدَّ بآراء المستشرقين في هذا المضمار لأنّهم خالفوا ما كان عليه عامة علماء المسلمين وتوجهاتهم وإن كانوا قد اعتمدوا على بعض الروايات الضعيفة في ذلك، فأنّ هذا لا يُعدّ مسوغاً لقبول رأيهم، ولا يمكن لهم أن يقبلوا بذلك إن كانوا على منهج علمي رصين.

---

(1) - ظ: البيان في تفسير القرآن/ الإمام الخوئي: 305، 379، التبيان لرفع غموض النسخ في القرآن/ د. ابراهيم الزلمي: 38 - 40.

(2) - البرهان/ الزركشي: 1/ 223

إنّ المنهج العلمي يأخذ بالحقيقة أينما حلّت، وأنّ مخالفتهم للواقع العلمي الذي عليه عموم العلماء والمفسرين هو الأوضح والأغلب لذا لا يمكن أن نستسلم لمقالتهم في أنّ القراءات القرآنية قرآناً مُنزل من الله تعالى.

الرؤية الإسلامية في القراءات أنّها اجتهادات شخصية من القراء أنفسهم إذ كانت رغبتهم جامحة في الوصول الى النصّ الموحّد والصحيح في نظرهم، ولعلّ سبب وقوعها كذلك ما كان من رسم المصحف وتشكّل حروفه وحركاته وقد ذهب بعض المستشرقين الى ذلك، منهم كولدزيهير وبروكلمان، غير أنّ الأول حاول الطعن بالقرآن من خلال ذلك إذ عدَّه ممّا يعمل على عدم توحيد النصّ قال كولدزيهير: (ليس هناك نص موحد للقرآن، ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير، والنصّ المُتلَقّى بالقبول «القراءة المشهورة» الذي هو بذاته غير موحد لجزئياته) [1]، ويقول في موضع آخر: (ترجع نشأة قسم كبير من هذه الاختلافات الى خصوصية الخط العربي الذي يقدّم هيكله المرسوم مقادير صوتية مختلفة تبعاً لاختلاف النقاط الموضوعة فوق هذا الهيكل أو تحته، وعدد تلك النقاط... يدعو اختلاف الحركات الذي لا يوجد في الكتابة العربية الأصيلة ما يحدده الى اختلاف مواقع الإعراب للكلمة، وبهذا الى اختلاف دلالتها)[2]، فهو هنا كان يرى أنّ أصل النصّ قبل الجمع لم يكن موحَّداً وأنّ الذي عمد على جمعه وتوحيده على لغة واحدة صوناً له لمقتضيات فروض العبادة لا غير، وأنّ تعدّده كان بسبب الخط ورسم الحروف والحركات الذي اختلف من مصحف الى آخر.

---

(1) - مذاهب التفسير الإسلامي/ كولد زيهير: 6.

(2) - م. ن: 8 9-

في حين يرى بروكلمان أنّ ما قام به القراء من تصحيح لبعض الآيات - بحسب زعمه - كان بسبب الكتابة غير متعسفٍ في الطعن بالقرآن من خلالها، فيقول: (حقاً فتحت الكتابة التي لم تكن قد وصلت بعدُ الى درجة الكمال مجالاً لبعض الاختلاف في القراءة لا سيما إذا كانت غير كاملة النقط ولا مشتملة على رسوم الحركات فاشتغل القراء على هذا الأساس بتصحيح القراءات واختلافها)[1]، وأنّ رسم القرآن وحركاته ربما كان هو السبب السائد عند أغلب المستشرقين في نشأة القراءات القرآنية.

غير أنّ منهم من ذهب الى سبب آخر مضافاً لرسم الحروف متمثّلاً بسند الروايات التي نقلت النصّ الموحّد الذي جمعه الخليفة الثالث منهم الفريد جيوم، حيث يقول: (مصحف عثمان هو المعتمد الى يومنا هذا على أنّه كلام الله الذي بعثه للمسلمين، وبرغم هذا فلازالت قراءات مختلفة لا تتضمّن اختلافاً حول حروف العلة فقط، وإنّما تختلف أيضاً - في بعض الأحيان - حول النصّ ذاته، وهذه الاختلافات كانت تستند الى روايات متعادلة في صحتها، ولم يكن الخط الكوفي الذي كُتِب به القرآن مثبِتاً لحروف العلة، ولهذا كانت الحروف الساكنة في الأفعال تُقرأ بحيث تحتمل التعدّي واللزوم، وأسوأ من ذلك كثيراً أنّ هذه الحروف الساكنة نفسها لم تكن تُميَّز بحركات إعجام)[2]، إلاّ أنّهم - أيّ المستشرقين - لم يروا في اللهجات سبباً لنشأة القراءات القرآنية، غير أنّ من العلماء من جعلها سبباً في ذلك منهم الدكتور طه حسين حيث يقول: (إنّما نشير الى اختلاف آخر في القراءات، يقبله العقل ويستسيغه النقل وتقتضيه ضرورة

---

(1) - تأريخ الأدب العربي/ بروكلمان: 1/ 140، ظ: م. ن: 4/ 1-2

(2) - الإسلام/ الفريد جيوم: 28

اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغيّر حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلو النبي وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلم، فأمالت حيث لم تكن تميل قريش ومدّت حيث لم تمدّ وقصرت حيث لم تقصر وسكنت حيث لم تسكن وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفي ولا تنقل)[1].

ويخرج الدكتور محمد حسين الصغير برأي جامع لكل ما قيل في أسباب نشأة القراءات على ضوء ما تقدّم إذ يقول: (نعتبر كلاً من شَكْل المصحف وطريق الرواية الى النبي وتعدّد اللهجات العربية، قضايا ذا أهمية متكافئة باعتبارها مصادر من مصادر القراءات، كلاً لا يتجزأ، وإلاّ فهي – على الأقل – أسباب عريضة في نشوء القراءات ومناهج اختلافها)[2].

لكنّ ما ذهب إليه هؤلاء القوم في أسباب نشوء القراءات يجانب بعضه الحقيقة، إذ إنّ صدور قرآن موحَّد في عهد الخليفة الثالث يلغي مسألة سند الرواية فضلاً عن اللهجات التي نُهِيَ عنها أبان كتابة المصحف الجامع، وذلك أنّ توحيد المسلمين على مصحف واحد يعني كتابته بلغة قريش التي نزل بها القرآن، أو ما يسمى باللغة الأدبية النموذجية التي اجتمعت عليها قبائل العرب قُبَيل ظهور الإسلام في سوق عكاظ ونوادي العرب الشعرية، إذ ظهرت لغة موحدة يتعامل بها مثقفو العرب وزعماؤهم أينما حلّوا حتى تكاملت في لغة أهل مكة ونزل بها القرآن الكريم، وهذا ممّا يدعو الى تهافت أثر اللهجات في نشوء القراءات.

---

(1) - في الشعر الجاهلي/ طه حسين: 234

(2) - دراسات قرآنية/ د. محمد حسين الصغير: 107

أمّا سند الرواية فلعلّه ينقطع عند القراء وذلك أنّ هؤلاء قد أجمعوا واجتهدوا في الحصول على نصٍّ صحيح منقول عن النبي «صلى الله عليه وآله» – بحسب ما يرون – رسماً وتلاوتاً عن طريق مشايخهم وخاصة القراء السبعة منهم لتقدمهم على غيرهم ولقربهم من عصر النبوة والصحابة والتابعين، إلاّ أنّ ما نُقِل من روايات في هذا الشأن ينقطع إليهم.

لكن يبدو أنّ لشَكْل المصحف أثره القوي في نشوء هذه القراءات، وذلك أنّ عدم ضبط النسّاخ أو اجتهاد بعضهم في رسم بعض الحروف والحركات وكتابتها كان له أثره في ظهور بعض الاختلاف بين مصحف وآخر، مضافاً الى ذلك وجود بعض الحركات في بعض الكلمات وتمييزها عن غيرها أثّر في ظهور قراءات مخالفة لأصل النصّ، وكذلك نجد أنّ بعض النساخ أو غيرهم من القرّاء قد عمل على وضع كلمات أو حركات توضّح معاني بعض كلمات النصّ القرآني، فلمّا طال عليها الزمن وجدت لها مساغاً من بعض مَن يقرؤون القرآن فاتخذت لها شكلاً مرغوباً به حتى استقامت على ألسنة بعضهم أو وافقتهم فأصبحت قراءة لهم.

إنّ نشوء هذه القراءات على نسق هذه الطريقة يأخذ بأيدي أي باحث الى القول بأنّها مغايرة تماماً للنص الأصل للقرآن الكريم.

وقد تتبّع العلماء كثيراً من هذه القراءات فوجدوها شاذة أو غير مرغوب فيها لعدم اتساقها مع النصّ القرآني أو تغييرها لمقتضى السياق العام للآية التي وردت لها القراءة، فجاءت ناشزة في دلالتها ومعناها من نحو القراءات التي قيلت في سورة الفاتحة[1].

---

(1) – ظ: إشكالية البعد التأريخي للقران/ د. عادل عباس النصّراوي: 90 – 99

بيد أنّ الفحص الدقيق والتروي في دراسة النصّوص القرآنية يوجّه الباحث والمتتبَع للوصول الى الحقيقة في النصّ، ويستطيع أنّ يكشف أمراً مهماً هو أنّ القراءات لا تعبّر عن القرآن ذاته، لأنّها لو كانت كذلك لنزل فيها قرآن، وقد أنكر عموم علماء المسلمين تواترها، فلم تعد من القرآن في شيء، إلاّ النفر القليل منهم من نحو الباقلاني (ت 403هـ) الذي يذهب الى أنّ القراءات قرآن نزل من عند الله تعالى وأنّها تُنقل خلفاً عن سلف وأنّهم أخذوها عن طريق الرواية لا من جهة الاجتهاد لأنّ المتواتر المشهور أنّ القرّاء السبعة إنّما أخذوا القرآن رواية، لأنهم يمتنعون من القراءة بما لم يسمعوا[1]، ومنهم من عدّ إنكار تواترها كفر، وهذا ما قال به مفتي الديار الأندلسية أبو سعيد، وقد عارضه الإمام الخوئي (رحمه الله تعالى) فقال: (لنفرض أنّ القراءات متواترة عند الجميع فهل يكفر من أنكر تواترها إذا لم تكن من ضروريات الدين، ثم لنفرض أنّها بهذا التواتر الموهوب أصبحت من ضروريات الدين فهل يكفر كلُّ أحد بإنكارها حتى من لم يثبت عنده ذلك)[2].

لقد أنكر الإمام الخوئي تواترها ودحض أدلة القائلين بالتواتر المتمثلة بدعوى الإجماع عليها من السلف والخلف، واهتمام الصحابة والتابعين بالقرآن يقضي بتواتر قراءته، وتلاوتها بالتواتر مع القرآن، إذ كان يرى أن الإجماع لا يتحقق باتفاق أهل مذهب واحد عند مخالفة الآخرين، وأن ثبوت تواتر نفس القرآن لا يثبت تواتر القراءات، ومن ثم أنّ تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات وأنّ الواصل إلينا منها بتوسط القرّاء إنّما هو

(1) - ظ: نكت الانتصار لنقل القرآن/ الباقلاني: 415
(2) - البيان في تفسير القرآن/ الأمام الخوئي: 170

خصوصيات قراءتهم، ومن ثم فإنّ تواتر جميع القراءات وتخصيصه بالسبع تحكّم باطل، ولاسيما أن في غير القرّاء السبعة ممن هو أعظم منهم وأوثق، وكذلك فأنّ الاختلاف في القراءة إنما يكون سبباً للالتباس ما هو قرآن بغيره[1].

إذن، لا يمكن أن نطمئن كثيراً الى القراءات القرآنية بعد أنّ ثبت بطلان دعوى التواتر، فضلاً عن أنّ القائلين بتواترها قلّة قليلة، وعليه فأنّ التعبدّ بها يستلزم التثبّت من صحتها بالعقل والنقل معاً عن الثقاة الثقاة.

بيد أنّ المستشرقين لما درسوا واقع القراءات القرآنية وما وجدوا فيها من التناقض أو التقاطع مع النصّ القرآني – وقد كان في علمهم أنّها والقرآن شيء واحد – قالوا بتناقض القرآن مع بعضه فطعنوا به [2].

ولم يكتفِ كولد زيهير بذلك بل كان يروي روايات لبعض حفظة القرآن كانت تُنسب إليهم إدخال زيادات على النصّ المشهور للقرآن، ثم يتغافل عمّا قُصِد بهذه الزيادات بأنّه ليس واضحاً عنده المقصود منها، فقال: (هل قصد أصحابها من ذلك الى تصحيح حقيقي للنص أو الى إضافة تعليقات موضحة فقط لا تغير النصّ في شيء)[3]، فهو يرى من ملاحظته أنّ هذه القراءات ربّما تعني فيما تعنيه تصحيح للنص القرآني الذي وقع فيه الخطأ – وحاشاه من ذلك – إذ قال تعالى: **(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)**[4]، فمن أين يأتيه الخطأ، ليُصوَّب من قبل الكتّاب والقرّاء،

---

(1) – ظ: م. ن: 170 – 172

(2) – ظ: مذاهب التفسير الإسلامي/ كولد زيهير: 16

(3) – م. ن: 21

(4) – سورة الحجر / الآية 9

أو كيف يدخله الخطأ وهو الذي به بُنيت عليه الحضارة الإسلامية وبقيت خالدة بخلوده الى يومنا هذا، فهل وجدتَ أو رأيتَ حضارةً استمرت أكثر من أربعة عشر قرناً ومازالت حيّة نديّة، رغم الانتكاسات التي أحاطت بها ووقعت بين الحين والآخر عَبْر حقب الزمان.

ثم أنّه في مقولته هذه ينسب الزيادة له من قبل القرّاء وليولج من ثقب ضيق لمقولة أنّ القرآن ليس وحياً من الله تعالى، بل هو من تأليف النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وتصحيح الكتّاب والقرّاء بعد وفاته، ولم يفهم أنّ ما وُجِد من ألفاظ أو حركات ربّما كانت لتوضيح معنى أو لرسم كلمة، غير أنّه يفهم بما يراه هو لا كما المطلوب في النصّ القرآني، فيورد أمثلة لهذه الزيادات نقلها عن عبدالله بن مسعود في مصحفه[1]، ثم يقول: (ويكثر الميل الى إقحام مثل هذه الزيادات لا حيث يتجه القصد الى استيفاء علاقة منطقية أو دينية فحسب كما في الأمثلة المذكورة، بل كذلك عند القصد الى تحديد أقرب لأمر تشريعي يبدو غامض التعبير في النصّ المشهور[2]، أي كان يرى أنّ في هذه الزيادات التي عدّها قراءات ما كانت إلاّ لتوجيه حدود المسائل الشرعية التي تَرِد في نصوص قرآنية غامضة - كما يدّعي - في حين أنّ القرآن الكريم قد نزل بلغةٍ عربيةٍ فصيحةٍ بيّنةٍ، فقد وردت إحدى عشرة آية تؤيد أنّه قرآن عربي [3]، ولم ترد لفظة «عربي» فيها إلاّ بمعنى الإبانة والوضوح لا بمعنى اللغة أو اللسان - بحسب ما أعلم -

(1) - ظ: م. ن: 22 - 23

(2) - م. ن: 23

(3) - هي سورة النحل/ 103، الشعراء/ 195، فصلت/ 3 44-، يوسف/ 2، الرعد/ 37، طه/ 133، الزمر/ 28، الشورى/ 7، الزخرف/ 3، الاحقاف/ 12

وأشار الراغب الأصفهاني (ت بحدود 425هـ) الى ذلك بقوله: (والعربي: الفصيح البيِّن من الكلام)[1].

وقد اقترنت لفظة «عربي «في هذه الآيات بالفصاحة والإبانة والوضوح، ولمّا كان كذلك فمن أين يدخله الغموض، إلاّ من عَمِيت عيناه عن رؤية ضوء الشمس في رابعة النهار، ثم يرى مرة أخرى أنّ هذه الزيادات ما كانت إلاّ لتحديد معنى النصّ القرآني الأصل، أو دفع شبهة دينية كما في قوله: (ويبدو أنّ تكملة منسوبة الى ابن مسعود في الآية 7 من سورة المجادلة، قصد بها، الى جانب اختلاف لفظي طفيف دفع شبهة دينية «ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ الله» النصّ المشهور هنا وفي ما يأتي: إلاّ هو رابعه [+ ولا أربعة إلاّ الله خامسهم] ولا خمسة إلاّ الله سادسهم ولا أقل، النصّ المشهور «ولا أدنى «من ذلك ولا أكثر إلاّ معهم [+ إذا أخذوا في التناجي]، فهذه الزيادة الأخيرة بين المعطوفتين أُريد بها فيما يبدو إزالة شبهة أنّ الله الشهيد على كلّ شيء لا تقتصر شهادته على وقت التناجي، بل هو حاضرٌ قبل ذلك عند قصد الشروع فيه)[2]، وفي هذا تناقض منه، فهو يعدّها في هذا الموضع غير أنّه يدرجها ضمن القراءات القرآنية فإذا كانت زيادات إضافية فكيف تكون قرآناً، فهو يعدُّ القراءات والقرآن شيئاً واحداً بزعمه.

إنّ موقفه من هذه الزيادات يُشير الى تخبّط في الفهم وعدم إدراك بطبيعة النصّ القرآني وفَهْم العرب المسلمين وخاصة القرّاء منهم فهو

(1) - مفردات الفاظ القرآن/ الراغب الاصفهاني: 557 - عرب
(2) - مذاهب التفسير الإسلامي/ كولد زيهر: 22 - 23، وانظر هامش المحقق المعَلَّم باشارة «* «في أسفل الصفحة 22 وبداية هامش الصفحة 23

هنا يخلط بين ما هو قرآن وما هو تفسير، وربّما كان لكثرة ما ذُكِر من هذه العبارات المفسِّرة لأصل النصّ القرآني وانتشارها في مصاحف المسلمين وتناقلته كُتب علوم القرآن أوهمته بأنّها من القرآن، أو كان لطبيعة المنهج الذي يتّبعه في دراسة القرآن الكريم المبني وفق الحضارة الغربية المبنية على هدم الدين بوصفه قائداً للمجتمع، قد أخذ حيزاً كبيراً من تفكيره فظهرت آثاره في دراسته للقرآن فنقل هذه القراءات والزيادات ليُوحي للقارئ الغربي المسيحي أنّ الدين أينما حلَّ فهو يحمل في ذاته بذرة التناقض وعدم الضبط في التعامل مع المجتمع وليُرضي المجتمعات الغربية بأنّ ما وصلت إليه من انحطاط ما كان إلاّ بسبب من التفسيرات المتعددة للنص الديني فحاول في دراسته هذه عن القرآن أنّ ينقل لهم ما توصل إليه ولبيان صحة ما هم عليه اتجاه الأديان في مجتمعاتهم الغربية، فوقع في الوهم.

ثم لمّا أراد أن يُقنع بعض شرائح المجتمع الأوربي ممّن كان لا يزال يدين بالمسيحية أو اليهودية رغم انتشار موجة الإلحاد في أوربا، إنّه عَدَّ ما أضافه بعض الأعراب من إبدال بعض ألفاظ القرآن بألفاظ أخرى منهم، بأنّه غير مرفوض، بل كان يحكم عليه بروح من الحرية الواسعة إذ كان المعنى لا يناله التغيير[1]، وذلك لأنّه يُريد أن ينسب القرآن الكريم الى غير الله تعالى، فهو لم يكتفِ بنسبته الى النبي محمد «صلى الله عليه وآله» بل أضاف إليه بعض الأعراب فعبثوا فيه ما عبثوا، فضلاً عن زيادات بعض الفقهاء، إذ كان يَعدّها مهمة لحل الإشكالات في فهم بعض آيات القرآن

(1) - ظ: مذاهب التفسير الإسلامي/ كولد زيهير: 27

[1]، وليَوهم مجتمعه بأنّ القرآن ليس من عند الله تعالى، ولم ينزل نصّاً مقدّساً لينسخ المسيحية أو اليهودية.

استناداً لما سبق، فقد قاده جهله بالقرآن الكريم الى أن يجتهد مطمئناً بكتاب نزل بغير لغته فتوصل الى نتيجة، أنّه من الجائز استبدال كلمة غامضة بأخرى أوضح منها، ويستدل مرة أخرى على ذلك بقوله تعالى: (**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا**)[2]، فيتساءل عن أيّ الأيدي تقطع ؟ (والجواب في القراءة المروية عن ابن مسعود «والسارقون والسارقات «بصيغة الجمع بدل المفرد المذكور في القراءة المشهورة «فاقطعوا أيمانهما «)[3]، فجعل من هذه القراءة قرآناً موازياً للقرآن الأصل الذي كان يسمي قراءته بالقراءة المشهورة، غير أنّه عدّ هذه القراءات غير المشهورة هي الأصوب والأوضح من النصّ الأصل.

وكان من منهجه أيضاً في فهم القرآن من خلال القراءات القرآنية، أنّه كان لا يفرق بين القرآن الكريم في قراءته المشهورة – بزعمه – وبين القراءة الأخرى غير المشهورة في الدلالة على المعنى يُوسم النصّ القرآني بالتناقض، كما في فهمه لقوله سبحانه: (**غُلِبَتْ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ**)[4] والقراءات التي قيلت فيها، فيقول: (ونرى أنّ في القراءة المشهورة والقراءة المخالفة لها تأويلين متغايرين تغايراً بعيداً، فالمنتصرون في القراءة المشهورة هم المنهزمون

---

(1) – ظ: م. ن: 26
(2) – سورة المائدة/ 38
(3) – ظ: م. ن: 27
(4) – سورة الروم/ الآيتان 2 و3

في القراءة المخالفة، والفعل المبني للفاعل في الأولى مبنيٌّ للمفعول في الثانية، وإذاً فهما قراءتان وتأويلان لجملة واحدة من كلام الله متعارضان الى أبعد مدى)[1]، وهذا هو البهتان العظيم إذ كيف يصدر عن الله الواحد نصّان لمسألة واحدة فيهما تناقض ثم كيف يَعُدُّ النصّان المتناقضان من الله سبحانه تقدّست ذاته عن ذلك.

ولو كان القرآن والقراءات من تأليف النبي محمد «صلى الله عليه وآله» – كما يدّعي هذا – ألم ينتبه النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وكتّابه ومن بعده مجموع القراء الى هذا التناقض فيزيلوا هذا الخطأ، بل لماذا هذا الإصرار على إحياء ما أماته التأريخ وجعله في طي النسيان، ألم يكن وراء ذلك أمر عظيم؟.

إذن، أجد أنّ أغلب المستشرقين وخاصة كولد زيهير أنّهم لم يصدروا في أحكامهم عن علم أو دراية كافية بالقرآن الكريم أو علومه، فكانت آراء كولدزيهير مجرد تصورات تُمليها عليه عقيدته اليهودية ومنهجه الذي بُني على أسس غربية لا تعبأ بكل مقدس وبثقافة الشعوب الإسلامية المنبعثة عن إيمانها بالكتاب المقدس، فلم أجده يعتمد بشكل صحيح على أسباب النزول ولا اللغة ولا السياق الحاكم على النصّ، بل وجدته باحثاً عن الثغرات أو الروايات المهملة والضعيفة، لأجل نسبة النقص والتناقض للنص القرآني لذلك أخذ بالروايات الشاذة وأخبار الآحاد من خلال ما يذكره من أمثلة فجعل من القراءات القرآنية تصويبات للنص القرآني، وأنّ ما وُجِد من قراءات مخالفة أو ضعيفة ما كانت إلاّ لتصحيح معنى التبس

(1) – مذاهب التفسير الإسلامي/ كولد زيهر: 31، وانظر هامش المحقق في الصفحة نفسها

على القرّاء فاستخرجوا لهم قراءة جديدة تحاول تصحيح المعنى أو أنّها منهم احتياطات دينية، وفيما كان يصدر عنه أجده في مواضع أخرى قد خالف ما قاله أو ناقضه، ولعلّ ذلك ما كان إلاّ بسبب من عدم ملاءمة المنهج الذي اتبعه في دراسة القرآن الكريم وعلومه.

الفصل الثالث

«لغة القرآن في فهم المستشرقين»

«لغة القرآن في فهم المستشرقين»

مدخل

تمثّلُ اللغةُ الوسيلةُ المهمة في إيصال المعنى الذي يطلبه المؤلّف أو المتلقّي، فعن طريقها يمكن فهم ما يفكّر به الآخر، لما وُجِدَ من علاقة بين فكر المؤلِّف أو الكاتب مع الإطار اللغوي بوصفه محدِّداً لطريقة التعبير عن الفكر من خلال اللغة، أو بين فكر المتلقّي وطريقة فهم الخطاب اللغوي المنبعث من المؤلّف، بوصف الخطاب اللغوي محدِّداً للإطار العام للفكرة التي يبتغيها صاحب الخطاب، إذ إنّ اللغة والفكر صنوان لا يفترقان، فالفكر يمثل مجموع القيم الدلالية التي يتوخاها الإنسان وقد حُدِّدت بأُطرها المعنوية التي لا تنفك عن البيئة التي يعيشها الإنسان والقيم الاجتماعية المحدِّدة لها ضمن إطارها المعرفي، وقد صِيغت وفق أطرِ اللغة المتمثّلة بالألفاظ والأصوات أو الرموز المعروفة التي تَواضَعَ الإنسان على قيمها الدلالية، سواء أكان على شكل أصوات أم إشارات أم رموز تَعارَفَ الناسُ عليها بمرور الزمن، وتكرار تردّدها مرة بعد أخرى.

فضلاً عن ذلك نجد أنّ عملية فهم ما يفكر به صاحب النصّ تكون من خلال اللغة التي تعتمد على قدرة مؤلّف النصّ أو مُوْجِدِه على توظيفها في إيصال الفكرة، أي أنّ طريقة استعمال الألفاظ وترتيبها، تُشكّل حالة

تبيّن مدى هيمنة النصّ على المتلقي، سواء أكانت هيمنة بسيطة أم كبيرة، حتىَ كأنَّ النصّ المهيمن يبدأ بتشكيل فكر المتلقي من لحظة ورود النصّ واستلامه منه، فهو أماّ أن يسحر المتلقي بفضل جودة استعمال الألفاظ، وحسن ترتيبها الذي يُفضي الى إظهار المعنى المطلوب الذي يناغم القيم المعروفة لدى المتلقي، أي أنَّ النصّ يحاول من خلال جودة استعمال الألفاظ أن يُبلور الفكرة المتوّخاة من قبل الطرفين، فضلاً عن قدرته على صياغة آلية قادرة على استيعاب ما فيه من أفكار في ذهن المتلقّي.

وأمّا أن يبعث النصّ في نفس المتلقّي الرغبةَ في الابتعاد عن تقبّله كفكرة شاخصة فيه أو كبناء لفظي ساذج أو غير منسجم مع أصواته المكونّة له أو مع الفكرة المراد الإفصاح عنها، وكل ذلك يعتمد على قدرة واضع النصّ على توظيف اللغة في إيصال الفكرة من خلال طريقة استعمال الألفاظ.

علاوة على ذلك ينبغي معرفة العلاقة بين الجانب الموضوعي للنصّ المتمثل بأدوات اللغة وفنونها وآلية الكشف عن المعنى من خلالها كونها تمثّل الإطار الذي تترتّب فيه الأفكار وتنسجم مع بعضها وبين الجانب الذاتي وهو الفكر، ومقدار استخدامه للغة وطريقة الاستخدام سلباً أو إيجاباً.

أي أنّ اللغة هي النظام الذي يضمّ بداخله جموع الأفكار المتشتتة، فإذا كان النظام مبنياً بناءً رصيناً غير قابل لنفاذ الغريب الى داخله فإنّه سيحافظ على تلك الأفكار وينظّمها وفق الأسس الذي بُنِي عليها ذلك النظام اللغوي فربّما تجد نظاماً لغوياً هشّاً أو ضعيفاً، فهذا يكون غير قادر على الدفاع عن أسس ذلك النظام، لذا ستراه عُرضةً لقبول المتسلّلين وبالنتيجة

سيُصاب بالخراب من الداخل، وتكون الأفكار التي يتضمّنها غير واضحة المعالم، لأنّ مفردات اللغة ستكون غير قادرة على التعبير عن ما تحمله من قيم فكرية.

وأمّا إن كان النظام اللغوي رصيناً وبناؤه قوياً فأنّه لا يسمح بدخول المتسلّلين الى داخله فضلاً عن عدم تقبّل مفردات ذلك النظام للغرباء لأنّها ليست وفق طوعه وآلياته التي حدّدها، وإن فَتَحَ أبوابَه لذلك الدخيل، فأنّه يصوغه وفق أسسه ومعاييره لكنّه يضعه في درجة أدنى من مكوناته الأصلية ضماناً للعدالة اللغوية التي يبتغيها النظام، وعند ذلك ستكون الأفكار التي يتضمّنها النظام اللغوي واضحة المعالم جليّة الدلالة، لأنّ مفرداته قد حدّدت معالم الأفكار وبالنتيجة ستكون قادرة على التعبير عن ما تحمله من قيم فكرية ودلالية.

وفق هذه القيم فأنّ عملية فهم النصّ ستكون غير عابرة لذاكرة المتلقي وقيمه المعرفية التي بنى عليها أفكارَه ومضامينها، بل سيكون للمتلقي حظٌّ كبير في كينونة واضع النصّ، وحيزٌ واضح في المساحة التي يبسط النصّ فيه حدود تمددّه وأذرعه، وهذا يعني إشراك المتلقي بشكل أو بآخر في النصّ حين إنتاجه ووضعه، وذلك لأنّه هو المستهدف من النصّ لا غيره، وأنّ عملية إهماله أو تهميشه تُعُد حالةَ ضعفٍ وقصور في النصّ نفسه.

نستنتج من هذا أنّ خلود النصّ أو فناءه سيكون مقيدّاً بالمتلقي، فالنصّ الخالد هو النصّ الذي يستوعب المتلقي في العصر الذي وُلِدَ فيه وعَبَرَ الأزمان اللاحقة له، متكيّفاً مع الظروف التي تحيط به، أي أنّ المعاني التي تكتنفها القوالب اللفظية ستكون لها القدرة والقابلية على تجاوز حدود اللفظة رغم اندماجها بها، بمعنى أنّها ستتحدد داخل إطار اللفظة كونها

تُحاكي المتلقي الأنموذج عَبْر كل الأزمنة والعصور، وأَنّ ولادة المتلقي الأنموذج ستكون وفق معايير متجدّدة وغير منفصلة عن ذاكرته وخلفيته المعروفة، وأنّ حالة التجدّد والتطور هي المسؤولة عن تكييف هذه المعايير معه دون توقف عند عصر أو بلدٍ أو ثقافة معينة، فهي معايير عابرة لحدود الزمان والمكان والثقافة.

أمّا النصّ غير الخالد فأنّه سيكون خالٍ من كلّ ذلك، فربما يموت لحظة ولادته أو في محل ولادته وإقامته، فهو غير قابلٍ على تجاوز عصر ولادته ومحلها، لأن لا يمكنه أن يخلق المتلقي الأنموذج، بل يعمل على تكوين متلقٍ محلي محدّد بقيود زمانه ومحل إقامته.

إذن، عملية فهم هذه الأسس المتقدمة يمكن اختصارها بالعلاقة بين فكر واضع النصّ والإطار اللغوي المحدِّد لطريقة التعبير عن الفكر وقدرته على توظيف اللغة في إيصال الفكرة أو القصد الذي يريده، مع معرفة العلاقة بين الجانب الموضوعي المتمثّل باللغة والجانب الذاتي، وهو الفكر ومقدار استخدامه للغة.

هذه الأسس تمثل معايير مهمة جداً في دراسة أي نصٍّ لغويّ وفهمه، وأنّ الاختصار على معيار معيّن وإهمال آخر، يؤدي الى فهمٍ قاصر للنص، لذا فعندما نحكم عليه سيكون الحكم غير موفَّقٍ لأنّه يُبنَى على أسسٍ ناقصة أو قاصرة، وعليه سيكون هناك تجنٍ على النصّ وإغماطٍ لحقة في دلالته.

هذا يكون لعموم النصّوص البشرية، لكنّ النصّ القرآني فيه من الحصانة ما لا يوجد في أيٍّ نصٍّ لغويّ آخر، بفضل ما تمتّع به من قوةٍ في أسلوب استعمال الألفاظ وترتيبها وما فيه من قرائن عديدة في الآية

الواحدة، أو في السورة ما عجز الإنسان من استعمالها في كلامه مهما قصُرَ أو طال، فقد تجد قرينة أو أكثر في عبارة معيّنة تُغني عن الإتيان بعبارات أخرى ساندة للأولى، غير أنّ تلك القرينة أو القرائن، قد أغنت النصّ عنها، فظهر قليل اللفظ كثيف المعنى، وهذا الأمر ممّا أوقع كثيراً من ذوي العقول المحدودة في أنّ يطعَن بالقرآن، لذلك نجد آخراً عندما يقدّم القرآن بهذا الفهم القاصر يقدمه نصاً لا يقوى على المواجهة مع الخصوم فيطعَنَ به بوصفه غير قادرٍ على محاكاة الواقع الذي هو فيه.

لقد استغل المستشرقون هذا الأمر عندما قدّموا القرآن للقاريء الغربي بترجمة طافحة بضَعف المضمون وسطحية الفكر، وسذاجته، وكان أغلبهم متعمدين في ذلك، بقصد إقناع المتلقي الغربي الذي أوهموه بمحاربة كل ما يَمُتَّ الى الدين بصلة، وطعناً بالمقدس الديني، فأهملوا ما حقّهُ الإظهار والدراسة، ناسين أو متناسين أنّ في القرآن من أدوات الحماية والدفاع عن المضمون ما لا تستوعبه أفكارهم وقيمهم المعرفية المبنية على محاربة المقدس الديني، فهنا قد اصطدموا بصخرة القرآن الكريم الذي عجز عن مجاراته أرباب اللغة والبلاغة أبان نزوله على صدر الرسول محمد «صلى الله عليه وآله»، فكيف بهم وهم الجهلاء بلغة القرآن وطريقة نظمه وإعجازه.

ولعلّ أهم أمرٍ حاولوا من خلاله الطعن بالقرآن هو اللغة، إذ وصموا لغة القرآن الكريم بأنّها تحتوي على ألفاظ غير عربية من نحو السريانية والعبرية والحبشية والفارسية وغيرها، أو أنّ أصلَ دلالتها مأخوذٌ من تلك اللغات، أو أنّ أسلوب القرآن اللغوي هو الأسلوب ذاته الذي هيمن على أسلوب الكهان القدماء آنذاك.

إنّ البحث يحاول أن يُوهِنَ هذه المفتريات لأنّ الألفاظ غير العربية تُضْعِف من بلاغة القرآن، ولو كان فيه ـ كما يقال ـ من الأعجمي لفظ أو معنى أو غير ذلك لوقفت قريش اتجاهه معارضة لقوله تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)[1]، ولا يأخذنّك التسرّع فتتوهّم أنّ لفظة (عربي) تعني هنا الانتماء الى العِرق العربي، بل جاءت هنا بمعنى الإبانة والوضوح والإفصاح وهو خلاف العجمة والغموض.

أوهام المستشرقين في لغة القرآن الكريم:

أخذت اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم حيزاً في دراسات المستشرقين وحاولوا الولوج من خلالها للطعن به، غير أنّ بعضهم كان منصفاً فلم يتناوله بالطعن ممّن اتّخذ المنهج العلمي وسيلة له في دراسته، في حين نجد أعداء الإسلام قد أعدّوا عدتهم في ذلك بسبب عقائدي أو لأهداف مخابراتية أو لغيرها، فاتهموا لغة القرآن الكريم بعدم نقائها واحتوائها على ألفاظ أعجمية الأصل أو أنّ معانيها مأخذوة عن اللغات الأخرى غير العربية من أخواتها الجزريات، أو أنّ أسلوبه كان ممّا تعارف عليه أرباب اللغة أبان نزوله كمجاراته لسَجْع الكهان، وقد تنبّه لذلك بعض المستشرقين المنصفين، فهذا كولين تيرنر بعد أن ينقل آراء الأكاديميين الإسلاميين في القرآن الكريم ونقاء اللغة المستعملة فيه يذهب الى طرح فكرة غير المسلمين فيقول: (ويميل بعض النقاد المعادين للإسلام من غير المسلمين الى تأييد الاعتقاد القائل بأنّ القرآن يحتوي على بضعة كلمات

(1) - سورة الشعراء/ الآيات 193 - 195

غير عربية الأصل)[1]، ثم يوضح سبب ذلك والأهداف التي يحاولون من خلالها الطعن بالقرآن من حيث صدق العبارة، فيقول: (حيث يعتقدون ـ وبشدة ـ أنّهم إذا استطاعوا إثبات عدم نقاء اللغة العربية التي يحتوي عليها القرآن فأنّهم يستطيعون دحض بأنه «**لسان عربيّ مبين**»[2])[3].

لقد دفع النبي محمد «صلى الله عليه وآله» هذا الوهم عن لغة القرآن من خلال أقواله «صلى الله عليه وآله» بما فيه من مزية لغوية، قال لامنس: إنّ النبي «صلى الله عليه وآله» (رأى في أقواله خاصة تلك المزية اللغوية والبيانية الفارقة التي جعلت من القرآن آية بل «معجزة «لا يمكن للمقلدين أن يتخطّوها)[4]، ويعلّل لامنس ذلك بعدم طلب النبي «صلى الله عليه وآله» لغته من القبائل العربية التي تأثرت بالأعاجم (... ولم يكن النبي ليطلب العربية الفصحى من نصارى الحيرة ونجران فكيف «بأنباط» الشام المتأثرين بالأرامية أو ببدو الحدود البيزنطينية بين الشام وأعالي الفرات، كعشائر بني كلب، ولغتهم خليط من العربية واللهجات الأرامية حتى أنّه لم ينبغ شاعر منهم باللسان العربي قبل الهجرة)[5]، لأنّ فصاحة العربية التي ورد فيها القرآن كانت بسبب عدم اختلاط العرب الذين يتكلمونها بالأقوام الأخرى، فحافظت العربية على أصولها غير الممتزجة أو المختلطة بسواها من اللغات الجزرية أو غيرها، يقول اسرائيل ولفنسون: (يمكننا أن نقول أنّ اللغة العربية

(1) – الإسلام – الأسس/ تيرنر: 94
(2) – سورة النحل/ الآية 103
(3) – م. ن.
(4) – مكة في دراسات المستشرقين (الأحابيش والنظام العسكري في مكة)/ لامنس: 130
(5) – م. ن: 130 – 131

تشمل على عناصر لغوية قديمة جداً بسبب وجودها في مناطق منعزلة عن العالم بعيدة عمّا يتوارد عليه تقلّبات وتغيّرات يكثر حدوثها وتختلف نتائجها اختلافاً مستمراً في البلدان العمرانية)[1]، لذلك رأى بعض من علماء اللغات أنّ العربية هي أقرب لغات الساميين عموماً الى اللغة السامية الأم، وقد أيّد هذا المذهب جماعة كثيرة من العلماء الفرنسيين [2] وهذا ممّا يدحض مقولة بعض المستشرقين بوجود ألفاظ غير عربية فيها من نحو الألفاظ السريانية أو العبرية أو الأرامية أو الحبشية أو غيرها، وقد اختلط على بعضهم ذلك فتوهّموا أنّ هذه الألفاظ غير عربية ونسبوها الى غيرها من الجزريات، فربما هاجرت الى غيرها ثم أعادها القرآن الكريم إليها ليضمّها من جديد الى قاموسه اللغوي، فبدت هذه الألفاظ وكأنّها غير عربية، ولعلّ تشابه الألفاظ فيها يعود الى تقارب الأقوام من بعضها أو استخدامهم لها معاً، وفي تشابه بعض الألفاظ العربية والعبرية يقول ولفنسون: (والسبب الحقيقي لوجود التشابه بين بعض الألفاظ العبرية واللغة العربية هو أنّ جموع يهود كانت أقرب الى العرب لأنّ بلادهم كانت على تخوم الجزيرة العربية، وكذلك التبادل الاجتماعي والتجاري بين هؤلاء اليهود والعرب مستمراً في كل العصور، فليس بدعاً بعد ذلك أن تُحتَفظ كثير من الكلمات العبرية عند أهل القبائل ولا سيما الكلمات الأدبية والعلمية بالصورة الأصلية للجزيرة العربية وأن تكون لغة هذه القبائل أقرب الى العربية من لغة غيرهم من القبائل الاسرائيلية الشمالية)[3].

---

(1) – تأريخ اللغات السامية/ ولفنسون: 7

(2) – ظ. م: 7

(3) – م. ن: 92

وكذلك نجده ينفي أنّ وجود التشابه في الألفاظ والأساليب يرجع الى الاقتباس، بل أنّ هذا الأمر يحتاج الى مزيد من الأدلة، وقد أخطأ بعض صغار الباحثين - بحسب تعبيره - عن ذلك فقلّدوا غيرهم فيه [1].

ولعلّ أهم ما وقع فيه كثيرٌ من المستشرقين في شأن لغة القرآن الكريم تتحدّد في أسلوبه الذي يُحاكي ما تعارف عليه العرب أبان نزوله من سَجْع الكهان، والأمر الآخر يتعلّق بالمعاني التي يحتويها النصّ القرآني وأنّها مستوحاة من اللغات السامية أو غيرها وقد حوتها ألفاظ عربية واستقدمتها الى القرآن الكريم، والأمر الثالث ما تعلّق بأصل تلك الألفاظ المدّعاة أنها غير عربية.

إنّ شبهة ما أحاط بأسلوبه من سَجْع الكهان المعروف بعبارته القصيرة والمسجوعة وفق نظام صوتي معيّن كانت شبهةً قديمة أثارها مشركو العرب من قبل، وأنّ سَجْع الكهان - كما هو معروف - تكون معانيه فيها نوع من غموض العبارة وسذاجة الفكرة، وأنّ سُوَر العهد المكي كان فيها ما يخالف ذلك بأشياء كثيرة ميّزته من سَجْع الكهان، غير أنّ قصيري النظر وقليلي العلم بالعربية قد غَشِيَ عليهم ذلك فتوهّموا أنّ ما في القرآن هو من سَجْع الكهان وعباراتهم بل هو محض كذب، فهذه نولدكه يتكلم عن أسلوب القرآن ويقول: (هذا الأسلوب الذي هيمن على أقوال الكهان القدماء استعمله أيضاً محمد مُدخِلاً عليه بعض التعديلات، فهو لم يتمسك بتساوي الأجزاء المختلفة في الطول، وأطال الآيات في السور المتأخرة بشكل متواتر مستعملاً الفاصلة بحُرّية)[2]، غير أنّ هذا التسجيع

(1) - ظ: م. ن.

(2) - تأريخ القرآن/ نولدكه: 34

مختلف عن سَجْع الكهان وطريقة كلامهم وقد رصد العلماء المسلمون ذلك من قبل ففرّقوا بين أسلوب القرآن الكريم وما فيه من فواصل تنهي الآية عن أختها، وبين ما تنتهي إليه آواخر السَّجْع، ذلك أنّ في الفاصلة يقع إفهام للمعنى أي أنّ الفاصلة تتبع المعنى وتأتي موضِّحة له، في حين أنّ السَّجْع تكون المعاني تابعةً له، ويكون اللفظ هو المهيمن على المعنى لا العكس، يقول الباقلاني (ت403هـ) في ذلك: (وأمّا الفواصل فهي حروف متشاكلة في المقاطع، يقع بها إفهام المعاني وفيها بلاغة، والأسجاع عيب، لأنّ السَّجْع يتبعه المعنى والفواصل تابعة للمعاني)[1]، ولعلّ ما جاء من سَجْع الكهان هو ما كان من كلام مسيلمة الكذاب وسجاح التميمية في محاورة لهما وقد طوّعا المعاني وجعلاها خادمة للفظ كي تأتي على نسقٍ موسيقي متشابه بقصد حصول الإيقاع والنغم المفضي الى إحداث الوقْع المؤثر على أُذُن المتلقي العربي البدوي الذي استطاب ذلك مع ما فيه من تفاهة في المعنى وسذاجة في الفكرة، غير أنّها ذات وقْع موسيقي يأخذ بأذُن السامع آنذاك، قالت سجاح بنت الحارث وكانت تتنبّأ إذ اجتمع معها مسيلمة: (ما أوحي إليك ؟ فقال: «ألم تر كيف فعل ربّك بالحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، ما بين صفاق وحشا «وقالت: فما بعد ذلك ؟ قال: أُوحي إليّ: «أنّ الله خلق النساء أفواجا، وجعل الرجال لهن أزواجاً، فنولج فيهن قَعْساً إيلاجاً، ثم نخرجها إذا شئنا إخراجاً، فينتجن لنا سخالاً نتاجا» فقالت: أشهد أنّك نبي)[2].

إنّ ما وقع من التسجيع من القرآن يختلف عما هو عليه من هذه

---

(1) - إعجاز القرآن/ الباقلاني: 270

(2) - م. ن: 157

التفاهات، فمتى ارتبط المعنى بالسَّجْع كانت إفادته لا تتعدى التنغيم المرتبط بهبوط نغماته وارتفاعها وتناغمها مع أُذُن السامع الذي تعوّد على إيقاع حوافر الخيل أو أخفاف الأبل إلاّ أنّه أقل فائدة وأبسط فكرةً وأكثر سذاجة، لكن عندما يرتبط المعنى بنفسه دون السَّجْع يكون مستجلباً لتحسين الكلام من دون تصحيح المعنى[1]، لأنّ حلاوة المعنى وجودته مع الإيقاع الموسيقي المتناغم معها يكسبها حلاوة في السمع أشدّ من السَّجْع لوحده المقترن بسذاجة العبارة وضَعْف المعنى.

هكذا يفترق التسجيع الذي ظهر واضحاً في السور المكية عمّا هو عليه من سَجْع الكهان، الذي نهى عنه النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وذمّه وقد رُوِيَ عنه «صلى الله عليه وآله» أنّه (قال للذين جاؤوه وكلّموه في شأن الجنين: كيف نَدِيَ مَنْ لا شَرِب ولا أكَلَ، ولا صاح ولا استهلّ، أليس دمه قد يُطلّ؟ فقال: «أسجاعة كسجاعة الجاهلية ؟» وفي بعضها: أسَجْعاً كسَجْع الكهّان)[2]، ذامّاً ما تفوّهوا به ورادّاً عليهم ما هم عليه.

وقد اتهم المشركون القرآنَ من قبل أنّه كلام كاهن مسجوع بعدما سمعوا ما قرأ عليهم النبيُّ محمد «صلى الله عليه وآله» في بطن الكعبة فانبهروا بما سمعوا وتحيّروا فلم يحروا جواباً للردِّ عليه فاجتمع كيدهم وقالوا كلام شاعر ومجنون أو هرطقات كاهن، فردّ عليهم القرآن الكريم ذلك بقوله تعالى: (**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ * وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ**)[3]، ثم تحداهم أن يأتوا بمثله

(1) – ظ: م. ن: 58

(2) – م. ن

(3) – سورة الحاقة/ الآيات 40 – 42

فقال تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَل لا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ)[1].

وقد كان كثيرٌ من مشركي العرب ممّن بلغ مبلغاً كبيراً في البلاغة وحُسن الكلام يقعوا ساجدين لمّا يسمعوا من هذا الكلام الذي يختلف عمّا عليه عامة العرب وفصحاؤهم وشعراؤهم، وقد تنبّه المستشرق كولين تيرنر لأسلوب السور القرآنية المكية الممتلئة جمالاً وحسناً وإعجازاً لغوياً، فقال فيها: (تتميز السور المكية بالنواحي الجمالية والرمزية والمجازية في اللغة التي لا تخلو من الحسّ الدرامي، وممّا لا شك فيه، أنّ استماع العرب في ذلك الوقت الى الإعجاز اللغوي في القرآن قد أصابهم بالدهشة والذهول بالمعنى الحرفي للكلمة... فقد روت بعض الأحاديث كيف كان مشركو مكة يقعوا ساجدين لمدى بلاغة الآيات فحسب)[2]، وهكذا نرى أنّ الحق أنطقهم بما هو عليه أسلوب القرآن لا كما تصوّره بعضهم نتيجة لدوافع استعمارية أو مخابراتية أو عقدية، إذ إنّ هذه الأهداف قد أسدلت غشاوة على أبصارهم وبصائرهم فلم يعد يروا غير ما يشوّه صورة القرآن العظيم، فصوّرا أسلوبه - خاصة ما كان من السور المكية - أنها مضطربة أو فضفاضة لا يستقيم مع الحالة، فهذا نولدكه يصف أسلوب القرآن بقوله: (يختلف أسلوب القرآن تبعاً لأوقات القرآن المختلفة... فبينما تشي بعض المقاطع الأولى باضطراب شديد أو بجلال هاديء، تجد في أقسام أخرى لغة عادية فضفاضة أقرب ما تكون الى النثر)[3]، ونَسِيَ أنّ ما

---

(1) - الآيتان/ 33 - 34

(2) - الإسلام - الأسس/ تيرنر: 92

(3) - تأريخ القرآن/ نولدكه: 32

بين أصواته وحروفه وجمله وعباراته إيقاع لو تأمّله لوجد ذلك التوازن الذي أحدثه انسجام صفات أصواته ومخارج حروفه مع إيقاع نبره وقوة نغماته مع فواصله قد زاد عباراته هيبةً وجلالاً مع اتزان عجيب، فلا ينفك جهر أصواته أو همسها وانسيابها مع مخارج حروفه وصفاتها إلاّ أن تزيد معانيه وضوحاً، ودلالاته أثراً في المتلقي وديمومة عَبْر العصور والأزمان لوقْع موسيقاه التي تهتز لها المشاعر.

أمّا الشبهة التي تتعلّق بالمعاني التي تحتويها بعض الألفاظ القرآنية المستوحاة من معاني ألفاظ اللغات الأخرى وقد استقدمها القرآن الكريم منها وصاغها بألفاظ عربية، هي شبهة بائسة، تنمُّ عن ضَعْف قائلها في العربية وعدم تمكّنه منها ومعرفة فنونها وقدرتها على صياغة معاني الألفاظ واستحداث المعاني لما فيها من قدرة على تمثيل تلك المعاني الجديدة في الأطر اللغوية القديمة وهذا يدلّل على عظمة العربية وقابليتها على استيعاب المتغيرات التي تحيط بالمجتمع اللغوي.

يذهب المستشرق الانكليزي مونتجمري واط الى أنّ من الألفاظ العربية قد انحرف معناها عن أصل وضعها اللغوي فأخذت معانٍ جديدة من بعض اللغات الأخرى ليوهم أنّ العربية غير قادرة على استقدام المعاني الجديدة التي تتوافق مع حركة المجتمع، فيقول: (فالجذر العربي «ز ك ا «يعني في المعنى الأساسي نما وأزدهر لكن استقدامه قد تأثر بهذه اللغات الأخرى.... ففي هذه اللغات تعني الكلمة المقابلة - على نحو خاص - الطهارة الأخلاقية، وغرابة هذه الفكرة بالنسبة للعرب - رغم أنّها قد لا تكون وصلتهم عن طريق القرآن الكريم - قد تساعدنا في تفسير استخدامهم لمصطلح مثل «تزكى «لوصف هذه الفكرة، أنها منفصلة عن

الطهارة كنسك أو طقس)[1]، غير أنّ المستشرق لم يكن قد اطّلع اطلاعاً تاماً على أصل معناها من كتب اللغة والاصطلاح، إذ اكتفى بمعنى النماء والازدهار على ظاهرها، ونسي أنّ من قابلية اللغة على استقدام المعاني ما كان السياق دالاً عليها ومشيراً إليها، وأنّ الأصل في المعنى لا يعدو أن يكون معنى عاماً جامداً، وعند سَوْقِهِ في جملة أو عبارة فأنه سيكتسب من الحركة ما يدلّ على تمثيل معانٍ جديدة لا تبتعد كثيراً عن ذلك الأصل، فالألفاظ إذا، تكتسب معانيها المتحركة من خلال السياق الذي ترد فيه والتركيب النحوي للجملة، وأنّ في كل لغة (دوال ماهية) وهي مواد اللغة العجمية، و(دوال نسبة) وهي ما يطرأ على هذه المواد في أثناء تركيبها من تقديم وتأخير، ولواحق وصيغ وعلامات وغيرها، وأنّ الأدوات النحوية هي (كلمات فارغة) من المضمون المعجمي ولكنّها حين تُوصَل لغيرها تُعطي مضمونها النسبي الرابط كالأفعال والأدوات والحروف[2] في الجمل المؤلفة من تلك الألفاظ، فتعتدل المعاني المعجمية للألفاظ بما يُناسب المتكلم وطبيعة الاستعمال، وقد جاء في مقاييس اللغة: (الزاي والكاف والحرف المعتل أصل يدلّ على نماء وزيادة، ويُقال: الطهارة زكاة المال، قال بعضهم سُمّيت بذلك ممّا يُرجى به زكاء المال، وهو زيادته ونماؤه، وقال بعضهم: سميت زكاة لأنها طهارة)[3]، والطهارة في أصل معناها زيادة في نقاء بإزالة الدنس، قال ابن فارس (ت 395هـ):

(1) - محمد في مكة/ مونتجمري واط: 320

(2) - ظ: البحث النحوي عند الأصوليين/ د. مصطفى جمال الدين: 298 - 299، اللغة/ فندريس: 104 - 224

(3) - مقاييس اللغة/ ابن فارس: 436 - زكا

(الطاء والهاء والراء أصل واحد صحيح يدل على نقاء وزوال دنس)[1]، فكلّما زِيد في إزالة الدنس، ازداد من يقوم بذلك طهارةً، فتكون الطهارة بذلك دالة على نماء وازدهار إلاّ أنّه يكون مختصاً بالنفس والبدن، فبعد ذلك تطور بحكم قانون التطور الى معنى طهارة الأموال مما يعلق بها من حقوق.

إذن، دلالة «زكا» في الإسلام لم تكن بعيدة عن أصل النماء والازدهار بل وُظّفت توظيفاً جديداً يتفق مع ما عليه التشريع الجديد المتمثل بدفع المال بقصد التطهّر والتخلّص ممّا علق بها، وهذا الأمر لم يكن بعيداً كذلك عن قانون تطوّر اللغات ومحاكاتها للواقع الاجتماعي والعقائدي والديني للمجتمع اللغوي، بل يُعدُّ هذا من حسنات اللغة وعظمة العربية في مواكبة التطوّر لذلك المجتمع الذي تعيشه اللغة، لذا عندما يتوافق المعنى الجديد مع بعض اللغات الأخرى لا يُعدُّ مشتقاً منها، بل هو عبقرية في تلك اللغات لا اتباعاً للغة أجنبية أخرى ـ كما يرى ذلك المستشرق مونتجمري واط ـ حين سأل عن تغيّر معنى الزكاة وارتباط التزكي بدفع المال وقال: (رُبّما كانت هذه الكلمة مشتقة من الأرامية، حيث الزكاة تعني التطهّر وليس أداء المال أم أنّ تغير المعنى كان بفعل اليهود المستقرين في شبه الجزيرة العربية، أم أنّ هذا كان بفعل محمد نفسه)[2].

نعم قد يكون ذلك بفعل النبي محمد «صلى الله عليه وآله» ، لأنّه كان أكثر إحساساً من غيره باللغة فقد استقى لغته من منابعها الأصيلة النقية

(1) – م. ن: 602 – طهر

(2) – محمد في مكة/ مونتجمري واط: 324

البعيدة عن العجمة فورث منها ما كان يُعينه على فكِّ ألغازها التي عجز عنها زعماء البلاغة في زمانه فسوّغ ما جاء في كتاب الله تعالى من معاني الطهارة وإنفاق المال من ألفاظ الزكاة ومشتقاتها مفسراً لها ومعيناً على فهمها للمسلمين كافة، وكان النبي محمد «صلى الله عليه وآله» قد تكلم بأشياء لم يتكلم بها أحد من قبله إحساساً منه باللغة، منها ما نقله السيوطي حين قال: (إذا مات الإنسان من غير قتل قيل: مات حتف أنفه.... ومعنى «مات حتف أنفه «أنّ روحه تخرج من أنفه بتتابع نَفَسِه لأنّ الميّتَ على فراشه من غير قتلٍ يتنفّس حتى ينقضي رمقُه فخصّ الأنفَ بذلك، لأنّه من جهته ينقضي الرمق)[1]، وهذا الإحساس بشفافية اللغة ومرونتها على تقبّل المعاني لا يُتاح إلاّ لمن أُوتي حظٌّ عظيم في فهمها وتذوقها، لذلك نجد الإمام الشافعي (ت 204هـ) يقول: (ولسانُ العرب أوسعُ الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً ولا نعلمه يُحيط بجميع علمه إنساناً غير نبي)[2]، والنبيُّ محمد «صلى الله عليه وآله» أول من تكلّم بوصف الفرس بحراً، فالفرس إذا كان لا ينقطع جريه فهو بحر، وشُبِّهَ بالبحر الذي لا ينقطع ماؤه فجعل عدم انقطاع الجري منه كعدم انقطاع الماء البحر[3].

الأمرُ نفسُه في لفظة (حُنفاء) التي أوردها مونتجمري واط حين قال: (الدارسون المحدثون الذين درسوا هذه المسألة يعتقدون أنّ الكلمة - بصفة أساسية - مستعارة من النبط nabateans، فهي في لغتهم تعني من يعتنق بعض فروع دينهم الشامي - العربي المتأثر جزئياً - بالثقافة

---

(1) - المزهر/ السيوطي: 1/ 301 - 302

(2) - الرسالة/ الشافعي: 128

(3) - ظ: المزهر/ السيوطي: 1/ 301 302-

الهيلينية)[1]، واعتناق دين جديد يعدُّ انحرافاً عن الدين الأصلي بوصف الدين الجديد ديناً مستقيماً عنده، أي أنّ معنى الانحراف في أصل وضعه قد تحقّق في «حنف «وهذا أصل المعنى في العربية، يقول ابن فارس: (الحاء والنون والفاء أصلٌ مستقيمٌ، وهو الميل.... والحنيف المائل الى الدين المستقيم)[2]، وهذا مما يدحض مقولة استقدام هذا المعنى من لغة النبط أو غيرها الى العربية، مع علمنا أنّ الأنباط في الأصل قوم عرب من عَبَدَةِ اللات وذي الشرى، غير أنّها دخلت أرض جنوب فلسطين بما يُعرَف اليوم بمملكة شرق الأردن في القرن الخامس قبل الميلاد وتركوا حياة الرعي الى حياة الزراعة، ومن هنا سُمّوا بالأنباط الذين يستنبطون الأرضَ من أجل الزراعة[3]، ويذهب اسرائيل ولفنسون الى أنّ الأنباط (من الأقوام العربية التي اتصلت بيهود يثرب فتهوّدت بعض أفخاذها.... وأمّا الآثار النبطية فتنقسم الى ثلاث مناطق كُشِف بعضها في ناحية العُلى بالحجاز وبعضها في منطقة بترا بطور سيناء وبعضها في منطقة بصرا بالشام)[4].

وقد وردت لفظة (حنف) في بعض اللغات السامية تحمل معاني متضادة، ففي (العبرية «حنف» عديم التقوى، مُلحد، مُنافق.... وفي السريانية «حنفا»: كافر، وثني صابيء)[5].

هذا يعني أنّ الأصول واحدة والمسكن واحد فربّما تقاسمت العربية

---

(1) - محمد في مكة/ مونتجمري واط: 314 - 315

(2) - مقاييس اللغة/ ابن فارس: 267 - حنف

(3) - ظ: محمد في مكة/ مونتجمري واط: 314 (الهامش)

(4) - تأريخ اللغات السامية/ اسرائيل ولفنسون: 137

(5) - التضاد في ضوء اللغات السامية/ د. ربحي كمال: 58

والنبطية وغيرها من اللغات الجزرية هذا اللفظ ومعناه، أو أنّ اللغة العربية قد طوّرت ذلك المعنى بما يناسب الحالة التي هم عليها، وأنّ القرآن قد استعمله بمعنى متطور عن الأصل بفضل ظهور الإسلام وحاجة المجتمع العربي المسلم الى المعاني المتطورة مع الحالة الإسلامية، لذلك جاء قوله تعالى: (وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً)[1] على أصل المعنى أيّ المائل الى الدين المستقيم، ثم خرج عن أصل معناه فقيل: الحنيف الناسك، ويقال أيضاً في المختون، أو هو المستقيم الطريقة، وقيل: يتحنّف: أيّ يتحرّى أقومَ الطريق[2]، على سبيل الاتساع والتطور في دلالة اللفظة ومعناها.

فهل يُعدُّ هذا اقتباساً بعد أن علمنا قوة العربية على استحداث المعاني عن أصل وضعها واستقدامها وفق أصولها، وأنّ خروجها عن ذلك الأصل لا يعني بأي حال استعانتها باللغات الأخرى في جلب هذه المعاني، وإنّما هو قانون العربية في إيجادها وتطويرها، وإن وافقت الألفاظ والمعاني اللغات الأخرى التي تمتلك قوة الإيجاد مثل العربية، فاللغتان من أصل واحد وتحملان عناصرَ اللغة الجزرية الأصل غير أنّ المتكلمين يختلفون في كيفية تفعيل هذه العناصر وتثويرها أو تحفيزها في استجلاب المعاني وفق أصولها اللفظية، أيّ أنّ مستعمل اللغة له الدور المهم في ذلك إذ لا يُكْتفى باللغة وحدها من دون الحاجة الى المستعمل الحاذق في تثوير قدرتها وقابليتها على الايجاد.

أمّا الشبهة التي تتعلّق بأصل تلك الألفاظ المدّعاة بأنّها غير عربية فهي الأخرى لا تستطيع أن تصمد أمام التحليل العلمي، وتتهاوى أركانها بعدما

---

(1) – سورة آل عمران/ الآية 67

(2) – ظ: مقاييس اللغة/ ابن فارس: 267 – حنف

علمنا قدرة اللغة العربية ومرونتها في تخصيص الألفاظ للمعاني المتوخاة فضلاً عن سعتها وكثرة جذورها اللغوية التي فاقت كل أخواتها الجزرية عدداً، ثم قابليتها على إيجاد الألفاظ التي تستقدم المعاني الجديدة من خلال الاشتقاق الذي يُعدُّ عامل نمو وتطور للغة، وقد اشتبه على المستشرقين ذلك.

فعندما يجدوا لفظة قد استعملت استعمالاً قليلاً أو نادراً قالوا: إنّها أعجمية أو مستوردة من لغات أخرى، ولو تمعّنوا فيها جيداً أو في غيرها لعادوا الى رشدهم ولقالوا بأصالتها العربية لكنّ الأهداف التي رُسِمت لهم كان لها الأثر الكبير في هذا التوجّه ضد القرآن واتهامه بعجمة بعض ألفاظه إلاّ القليل ممّن أنصفه وكان هدفه علمي فآمن أنّ القرآن يخلو من كل ما يمتُّ الى غير العربية من ألفاظ من نحو المستشرق كولين تيرنر في كتابه «الإسلام – الأسس».

يمكننا أن نستدل على عروبة ألفاظ القرآن من خلال القرآن نفسه الذي صرّح في كثير من آياته وسُوَرِه بذلك فضلاً عن إيحائه بها في أكثر من مناسبة ترد في القرآن الكريم، وكذلك من خلال اللغة العربية عند مقارنتها مع أخواتها الجزريات التي أفصحت عن كثرة جذورها اللغوية وقابليتهاعلى النمو والتطور وفق آلياتها وقوانينها.

أولاً . الأدلة على عروبة ألفاظ القرآن الكريم المستوحاة منه

لم يكُن خافياً على أحد سواء أكان من المسلمين أم من المستشرقين أنّ القرآن الكريم لم يدعَ قضيةً أو أمراً إلاّ وخاض فيها حتى كان تبياناً لكلّ شيء تلميحاً أو إفصاحاً، ومن ذلك عروبة ألفاظه وأسلوبه الذي

سحر القوم ببيانه وعجيب نظمه وانسجام معانيه مع ألفاظه، صوتاً ودلالةً فأصبح مميزاً لا يشبهه كلامٌ آخر شعراً أو نثرا.

لقد دّلنا القرآن الكريم على عروبة ألفاظه بما يأتي:

1 - الآيات التي ذكرت نزوله بلسان النبي محمد «صلى الله عليه وآله» وهو أفصح العرب لغةً ومنطقاً إذ أخذ لغته ـ على عادة العرب ـ من قبيلة سعد بن بكر وهي من أفصح قبائل العرب (وهم اللذين يُقال لهم عُليا هوازن وهي خمسة قبائل أو أربع، منها سعد بن بكر وجُشم بن بكر ونصر بن معاوية وثقيف، قال أبو عُبيد: وأحسبُ أفصح هؤلاء بني سعد بن بكر وذلك لقول رسول الله «صلى الله عليه وآله»: أناْ أفصح العرب ميد أنّي من قريش وأنّي نشأتُ في بني سعد بن بكر، وكان مسترضعاً فيهم)[1]، فكان لسانه فصيحاً ليناً يسيراً وما أن قرأ على قريش شيئاً من القرآن حتى تلقوه وهو يطرق أسماعهم فوقعوا لما سمعوا ساجدين، فآمن منهم كثيراً لسماعه وهو يُتلى عليهم بلسان النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، قال تعالى: (**فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْماً لُّدّاً**)[2]، أي كثيرو الجدل والخصومة وقال تعالى أيضاً: (**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**)[3]، ليكون عليهم حجة لفهم معانيه وإدراك معانيه ولو كان بغير لسانهم لاحتجّوا بغموض النصّ وعدم فَهْم ما يُريد أو يشرّع، ولاعتذروا بعدم قبوله كتاباً يهتدون به.

---

(1) - الصاحبي في فقه اللغة/ ابن فارس: 57

(2) - سورة مريم/ الآية 97

(3) - سورة ابراهيم/ الآية 4

2 - لعلّ ممّا يشير الى عروبة الألفاظ القرآنية أنه نزل بلسان عربي مبين ليس فيه عوّج يُفضي الى غموض في الدلالة أو غرابة في اللفظ حتى يكون حجة عليه بعدم فهم معانيه وإدراك دلالاته، فقد جاء فيه من قوله تعالى: (**لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**)[1] وغيره من الآيات التي اقترن فيها لفظ «اللسان» بلفظ «العربي»، واللسان فيها بمعنى اللغة أي أنّ القرآن نزل بلغة مفهومة واضحة فصيحة لا لبس فيها ولا إبهام.

إنّ لفظة «عربي» ما كانت إلاّ لتدل على الوضوح والإفصاح والبيان، لا بمعنى النسبة الى العرب، ولو كان كذلك لاحتجَّ القوم على النبي محمد «صلى الله عليه وآله» في أنّ هناك من القبائل العربية ما كانت تخالط لغتُهم لغةَ الأعاجم كالقبائل المجاورة للروم والفرس والأحباش أو ما كان لهم اختلاط مع الهند وغيرهم من الأقوام الأعجمية، وهذا ممّا يطعن بالقرآن باحتوائه على لغات هؤلاء الأعاجم.

جاءت لفظة «عربي» في اللغة تدل على التحضّر والفصاحة والبيان حتى أنّ الأعرابي إذا قيل له: يا عربي، فرِح وهشَّ له، والعربي إذا قيل له: يا أعرابي: غضب له[2]، لما في العربي من إيحاء بالتحضّر ولما في الأعرابي من إيحاء بالبداوة والتأخر، لأنّ العرب هم أهل الأمصار والأعراب منهم سكان البادية وعليه فان التعرّب أن يرجع الفرد الى البادية بعدما

(1) - سورة النحل/ الآية 103

(2) - ظ: لسان العرب/ ابن منظور: 113 - عرب

كان مقيماً في الحضر فيلحق بالأعراب [1]، ومن معاني «عَرَبَ «أيضاً الإفصاح والإبانة عن المعاني وتقول: (رجلٌ عربيٌّ اللسان، إذا كان فصيح اللسان... قال الأزهري: الإعراب والتعريب معناهما واحد وهو الإبانة، يُقال أعرب عنه لسانه وعرّب أي أبان وأفصح)[2]، ولعلّ دلالة الإفصاح والإبانة هي أصل المعنى للفظة «عرب» قال ابن فارس: (العين والراء والباء أصول ثلاثة: أحدهما الإبانة والإفصاح)[3]، إذن، اجتمع في لفظة «عرب» كل هذه الدلالات وهي تقترن مع لفظ «اللسان «في مجمل الآيات القرآنية، ففي قوله تعالى (وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)[4]، وقوله سبحانه: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ *عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)[5]، قد اقترنت اللفظة بـ «مبين «لتدل على الوضوح، في حين جاء في قوله تعالى: (أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ)[6]، قد اقترن بما يُضاد العجمة ليدلّ على الفصاحة والبيان، وأما في قوله جل ثناؤه (إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)[7] اقترن بالعقل لتدل على عدم الجهل، وهو الفهم والعلم، وجاءت أيضاً بمعنى التفصيل الذي يدلّ على الإبانة أيضاً في وضع الأحكام بعد اقترانه بالحكم الذي يضع الأمور في نصابها وإلاّ لم يكن حكماً في قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً)

(1) – ظ: م. ن: 9/ 114 – عرب
(2) – م. ن
(3) – مقاييس اللغة/ ابن فارس: 739 – عرب
(4) – سورة النحل: 103
(5) سورة الشعراء/ الآيات 193 – 195
(6) – سورة فصلت/ الآية 44
(7) – سورة يوسف/ الآية 2

[1]، والأمر ذاته في قوله سبحانه: (وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنْ الْوَعِيدِ)[2] بدلالة اقترانه بالفعل (صرّف)، وفي قوله تعالى (كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ)[3] اقترن أيضاً بالفعل (فصّل، يعلم)، وهكذا لباقي الآيات القرآنية إذ لا نجد فيها أي علاقة للفظة «عربي» باللغة العربية، وإنّما دلّت على التحضر والوضوح والإبانة والافصاح، بفعل القرائن الموجودة في كل آية وردت فيها، وأنّ هذه الدلالات لا يكتنفها الغموض في المعنى ولا اللبس أو الوهم، ولو كان كذلك لدلّت نسبة اللسان الى اللغة العربية عامة، ونحن نعلم أن كلّ لغة تأخذ وتعطي من الألفاظ والمعاني لِما جاورها من اللغات الأخرى، غير أنّ النصّ القرآني كان دقيقاً في اختيار القرائن الدالة على نسبة اللسان الى الإفصاح والابانة وعدم الغموض، وهذا مما يدلّ على خلوّ القرآن الكريم مما يُعيبه من الألفاظ الأعجمية.

3 - نزول القرآن بأفصح لغات العرب، وقد هيّأ الله تعالى ذلك قبل البعثة النبوية المباركة إذ كان يجتمع شعراء العرب وبلغاؤهم في مواسم الحج وأسواقهم المشهورة من نحو سوق عكاظ وذي المجاز وغيرها يتبارون الشعر فكان الشاعر ينظم قصائده وأشعاره بأفصح ما في لغتهم ويترك ما أستُهجِن من ألفاظها أو ذُمَّ، وكانت قريش تتخيّر منها أحسنها لغةً وأفصحها لفظاً وأعذبها أصواتاً ونغماً لتضمّها الى لغتها حتى اجتمع فيها أفصح

(1) - سورة الرعد/ الآية 37
(2) - سورة طه/ الآية 113
(3) - سورة فصلت/ الآية 3

لغات العرب، فوُصِفت بأنّها من أرقّها لساناً وأعلاها بلاغةً وأوسعها معنىً حتى كان لقريش الفضل في ذلك على سائر العرب، وسُمّوا أهل الله وجيران بيته وقطّان حرمه، قال ابن فارس (ت 395هـ): (وكانت قريش مع فصاحتها وحُسن لغاتها ورقّة ألسنتها إذا أتتهم الوفود من العرب تخيّروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات الى نحائزهم وسلائقهم التي طُبِعوا عليها فصاروا بذلك أفصح العرب. ألاّ ترى أنّك لا تجد في كلامهم عنعنة تميم، وعجرفية قيس، ولا كشكشة أسد، ولا كسكسة ربيعة) [1]، ونزل القرآن في هذه اللغة النقية التي ارتفعت عن المذموم من لغات العرب الأخرى فأعجزتهم في أن يجاروها لفظاً ومعنىً حتى قال قائلهم فيه وقد دخلت الروعة عليهم فأزعجتهم: (إنّ له لحلاوة، وأنّ عليه لطلاوة، وأنّ أسفله لمغدق، وأنّ أعلاه لمثمر)[2]، فأحكمت لغة القرآن بسلطانها عليهم فلاذوا بها منهجاً يسيرون عليه، فامتنعت قريش عن مجاراتها ومعاداتها، فهم لم يعادوا القرآن ولا لغته لمّا لمسوا من عظمة هذه المقالة العظيمة، وهو فضلاً عن ذلك لم يكن غريباً عليهم، إذ هم قد فهموه ووقفوا على أسراره ودقائقه [3]، بل حاربوا النبي محمد «صلى الله عليه وآله» بشخصه لأنّهم كانوا يرون فيه المانع لسطوتهم وقوتهم والموازي لهم في

(1) - الصاحبي في فقه اللغة/ ابن فارس: 52 - 53
(2) - دلائل الإعجاز/ عبد القاهر الجرجاني: 388
(3) - ظ: في الأدب الجاهلي/ د. طه حسين: 71

السيطرة على باقي قبائل الجزيرة العربية، فقريش لم تحز الفضل على الجزيرة بقوتها، إذ إنّها كانت من أضعف قبائل العرب قوةً، وقد عيّر أحد الأعراب معاويةَ حين أكثر من ذكر فضائل قريش على العرب لسامعيه فقال له: لقد كنّا نأكل من سيوفنا وقريش تجار، وهو في هذا قد غمزهم بالإشارة الى إيلاف قريش، وذكر أنّ العرب تغزو وقريش لا تغزو[1]، وكان الغزو ممّا يُستحسن من عادات الجاهلية، لكنّ قريش حازت كل ذلك الفضل والهيبة لأسباب كثيرة [2]، لعلّ من أهمها، موقعها الديني بوصف مكة مركزاً دينيا موحِّداً للشتات الديني، فكانت الكعبة مهوى قلوب الناس يفدون إليها من كل فجٍّ عميق إذ كانت موئلاً لوحدة اللغة والعبادة والمناجاة، ولمّا نزل القرآن مبشِّراً بدين جامع لكل الشتات الديني والعقائدي في الجزيرة العربية احتاج الناس الى توحيد لغة العبادة فوجدوا في لغة القرآن الموحِّدة لكل ذلك، إذ لم يَعُد مفهوم القوة هو المسيطر على بقاء اللغة أو اندثارها ولو كان كذلك لكان هناك من قبائل أقوى من قريش عدداً وعُدّةً غير أنّ لغتها لم تكن ذات أثر في توحيد العرب عليها، بل كانت لغة قريش التي انصهرت في قواعدها وأصولها كل اللهجات العربية آنذاك فلم يكن باستطاعة الشاعر الجاهلي إلاّ أن يقول شعراً وفق أصولها وفنونها وإلاّ عُدَّ في قائمة المجهولين والضعفاء ممن خمِل ذكرهم أو ضَعُف.

إنّ اللغة المشتركة التي تزعّمت قريش قيادتها هي الأصل في لغة

---

(1) – ظ: العواصم من القواصم/ ابن العربي: 120

(2) – ظ: رسائل الجاحظ/ الجاحظ: 4/ 114 – 115

العرب الفصحى وذلك أنّ الوحدة هي الأصل والتشتت هو الفرع، ودائماً ما يكون الفرع تابعاً لذلك الأصل الذي فيه الأصالة والنقاء في حين أنّ الفرع غالباً ما ينحرف بفعل عوامل عديدة عن نقاء الأصل اللغوي فتظهر فيه بعض الانحرافات الصوتية والصرفية والنحوية واللهجية، ولهذا نجد كثيراً من العادات المذمومة في لهجات العرب من نحو الاستنطاء والعنعنة والتلتلة والكشكتة وغيرها من الصفات غير المرغوبة في لهجات هذيل وتميم وبهراء ومضر، في حين أنّ الأصل اللغوي في قريش قد ارتفع عنها، بل أنّ قريشاً مع فصاحتها ورقّة ألسنتها قد أضافت الى قاموسها اللغوي أفضل ما في تلك الفروع ليكون رصيداً لغوياً لها، وما كان ذلك إلاّ بفضل القرآن الكريم الذي وحّد الشتات اللغوي في لغته التي جمعت كل الفضائل حتى عجز البلغاء عن أن يأتوا بمثله، فضلاً عن ذوبان معانيه في ألفاظه سبكاً وتأليفاً، وخلوّه من اللبس والغموض والابهام، فانبهر فيه سامعوه فسجدوا لما سمعوا إعظاماً وإجلالاً للغته التي سحرتهم.

4 - جهلُ المستشرقين بلغة القرآن الكريم ومعاني ألفاظه ودلالاته، فضلاً عن جهلهم بلغات العرب، إذ كان عليهم أن يتدبّروها ويدرسوا أماكن تواجدها وتوزيعها وأماكن التأثير والأثر فيها بلغات الأقوام المجاورة لهم، وقوة حصانة اللغة العربية وعدم سماحها لباقي اللغات لاجتياز حصونها، وقد اعترف غيُر واحد من هؤلاء المستشرقين بقلّة علمه فيها، فالمستشرق الألماني بروكلمان يقول: (كان يعيش الى جانب اللغة الشعرية في شمالي الجزيرة العربية لهجات القبائل كذلك، تلك اللهجات التي لا نعرف عنها إلاّ الشيء الضئيل عن طريق النحويين المتأخرين، غير أنّنا نعرف إحدى هذه اللهجات، وهي لهجة

مكة عن قرب، فهي تكون الأساس الذي بُنِيَ عليه القرآن الكريم)[1]، فضلاً عن ذلك نجد آخر يُعلن عن قلّة معرفته بمفردات كثيرة من اللغات السامية، ويُعلل ذلك بفقدان اللغات لقسم من كلماتها الأصلية على مرِّ الأزمان، وقد رتّب على ذلك شكوكاً كثيرة في بناء نتائجه على ضوء ذلك[2].

هذا ممّا يوحي لنا أنّ أحكام هؤلاء المستشرقين في ذلك لا تستند الى دليل علمي واضح، فضلاً عن ذلك اعترافهم أنّ العرب لم تحتفظ بتراثها اللغوي قبل القرآن برُقُم طينية أو آثار عينية وهذا ممّا سبّب غياب كثير من المعلومات عنهم.

ولعلّ أول وثيقة وأصدقها تدلّ على لغة العرب هي القرآن الكريم بوصفه نصاً وصل مكتوباً وموثّقاً، ومن جانب آخر نراهم قد شككوا في صحة الشعر الجاهلي لأنّه لم يصلهم مكتوباً أو موثّقاً، وكانوا يرون أنه كُتِب في عصر متأخر عن ظهور الإسلام، لذلك كانت أكثر أحكامهم في اللغة العربية أو في لغة القرآن ظنّية لا تقوى أمام الدليل العلمي فتهاوت كل أقوالهم التي طعنت لغة القرآن.

5 - ولمّا لم يجد المستشرقون مهمزاً للطعن بالقرآن من خلال ضَعْف استشهادهم بعجمة الألفاظ القرآنية حاولوا الطعن به من خلال أسلوبه، فقالوا إنه كلام ساحر أو مجنون أو أنّه كلام كاهن، وقد بيّنا ضَعْف هذه الأقوال وتهافتها بعد أن علمنا افتراق أسلوب القرآن ـ وخاصة السور المكية ـ عن كلام الشعراء والمجانين والكهان والمنجمين.

---

(1) - فقه اللغات السامية/ بروكلمان: 30

(2) - ظ: اللغات السامية/ نولدكه: 25

لكنهم ذهبوا الى أبعد من ذلك عندما جعلوا من أسلوب اللغة السريانية هو المؤثر في أسلوب القرآن الكريم، ومن هؤلاء المستشرق مينغانا إذ كان يرى في أسلوبه (مختلفاً نسبياً عن العربية الكلاسيكية المعروفة لدينا من القرن الثامن وما قبله، وأنّ أسلوبه يعاني من القصور الذي يميز أول محاولة في لغة أدبية جديدة وتقع تحت تأثير لغة قديمة وذات أدب أكثر رسوخاً وهذه اللغة الأقدم والأدب الأكثر تنضيداً ـ حسب محاكمتنا ـ هي بدون أدنى ريب السريانية أكثر من أي لغة أخرى)[1]، لكنّنا نعلم أنّ اللغة السريانية هي من أكثر اللغات تأثيراً بغيرها، فنجد فيها حتى يومنا هذا كثيراً من ألفاظ اللغات السامية والفارسية واليونانية وغيرها، فأنّى لها أن تؤثر في أسلوب القرآن الذي جاء خالياً من كل هذه المؤثرات.

ثانياً/الأدلة على عروبة ألفاظ القرآن من اللغة العربية

بعد إجراء البحوث والتنقيبات في أرض العراق والجزيرة العربية وبلاد الشام وغيرها من المناطق المجاورة من قبل علماء الآثار والتنقيبات والمستشرقين فقد بيّنت حقائق أكيدة عن اللغات الجزرية ودرجة القربى بينها من حيث النشأة والأصل والقواعد وغيرها من المسائل التي اشتركت بها هذه اللغات حتى بات لدينا ما يمكن القول به أنّ العربية هي أقرب اللغات الجزرية الى اللغة الأم التي تفرّع عنها باقي اللغات وأنّ هناك أصولاً مشتركة بينها وقد اختفت من بعضها واحتفظت بها العربية من دون سواها من أخواتها الجزرية، إذ نجد كثيراً من الجذور اللغوية مفقودة من بعضها أو أنّ تلك الجذور أقلّ بكثير ممّا في العربية، ووُجِد أنّ فيها

---

(1) - تطور القرآن التأريخي/ كانون سيل: 2 (الملحق)

مصادر لا أصل لها في لغتها في حين نجدها في العربية، ولعلّ ذلك راجع الى سعتها وقلّة اختلاطها عبر العصور التأريخية قبل الإسلام بغيرها من اللغات الأخرى وابتعادها عن الصراعات اللغوية آنذاك، ممّا سبَّب في احتفاظها بتلك الأصول القديمة والقوانين التي عملت على توسيعها من نحو الاشتقاق والقياس وغيرها من عوامل النمو والتطور لأنّ لكل لغة آلياتها التي توظّفها لإنتاج اللغة واستعمالها في مجتمعها اللغوي الذي يتلقاها بالقبول وعند ذاك لا يمكن لأحد أنّ يُخطِّأ واضع تلك اللغة أو مستعملها من غير مجتمعها، لأنّ قوانين لغته هي التي حكّمت فيها ذلك، وليس من خلال قوانين لغة أخرى.

وعليه فلا يحقّ لأحدٍ أن يقول أنّ هذه اللفظة غيرة جيدة وتلك غير صحيحة إذا كانت وفق أحكام اللغة، إذ لا دليل للناقد على ما يقول غير ذوقه المبني على أصول لغته هو، لا قوانين تلك اللغة، كما أنّ المنطق العلمي يرفض ذلك، وقد ذهب المستشرقون في هذا المجال وأعابوا كثيرا على لغة القرآن مع علمهم أنّ الذي لديهم لا يؤهلهم الى نقد اللغة بسبب جهلهم بأكثر أمور العربية فكيف وهم ينقدون القرآن وقد نزل بأفصح لغة وأجمل بيان وأعظم دلالة، إذ كان كلام الله سبحانه، وقد قَرَنَ تعالى هذه اللغة المباركة به وجعل من عظمة استعمال ألفاظه ومعانيه ما فاق قدرة البشر والمتكلمين بها من بلغاء العرب وفصحائهم، إذ كان لفضيلة الاستعمال الأمثل لكلماته وألفاظه ممّا أعجر البشر أن يأتوا بمثله حتى قال تعالى: (**قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتْ الإنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**)[1].

---

(1) – سورة الاسراء/ الآية 88

ولعلّ من نافلة القول أن ندرج بعض الأدلة المستقاة من العربية التي تشير الى ما لا يُشين القرآن من عجمة في ألفاظه أو كلماته أو معانيه فقد جاء القرآن خالصاً مبرّءاً من كل ذلك وأن ظهر صوتٌ هنا أو صوت هناك يقول بعجمة ألفاظه فذلك أمّا لقلّة في اطلاع أو جهل في لغة أو غرض غير سليم، ومن الأدلة على ذلك ما يأتي:

1 - سعة العربية وعدم القدرة على استيعاب كل أصولها، وقديماً حسمها الإمام الشافعي حين قال: إنّ اللغة لا يحيط بها الاّ نبي[1]، فقد صَعُبَ حصرُ ألفاظها، فتبيّن مدى ثرائها وغناها ووفرة كلماتها، وجُلّه غيرُ مستعمل، وهذا يدلّل على قلّة حاجاتها الى ألفاظ غيرها من اللغات الأجنبية الأخرى.

ولو قارنّا ثراء العربية مع أخواتها الساميات (الجزريات) لوجدنا فارقاً يفوق التّصور في أصولها اللغوية وبنائها وتراكيبها، يقول بنيامين حدّاد عضو هيأة اللغة السريانية في المجمع العلمي في العراق: (هناك إحصائية تقول: أنّ عدد الأصول اللغوية التي تقوم عليها اللغة السريانية تبلغ (1806) أصلاً لغوياً، في حين أنّ عدد الأصول اللغوية في العربية يبلغ (8220) أصلاً لغوياً، أي بفارق (5414) أصلاً لغوياً كان المفروض أن يحويها المعجم السرياني أيضاً أسوة بمعجم اللغة العربية)[2]، والفارق يمثل أكثر من ضِعفَي أصول اللغة السريانية، وهذا يدلّ على غنى العربية وافتقار غيرها إليها، وقوله: (كان المفروض أن يحويها المعجم السرياني

---

(1) - ظ: الرسالة/ الإمام الشافعي : 50

(2) - الوشائج بين السريانية والعربية/ موضوع (الجذور المماتة في المعجم السرياني) بنيامين حداد: 7 - 8

أيضاً أسوة بمعجم اللغة العربية) يعني بلا أدنى شك أنّ أصول اللغتين واحدة، فهي تشترك بها جميعاً، وكلّ لغة تستعمل هذه الأصول بما يناسبها ومستعمليها، ولهذا فانّه لا غرابـة في أن نجد لفظة عربية يقابلها لفظة سريانية أو من أي لغة من اللغات الساميـــة (الجزرية) الأخرى.

وكذلك نجد ألفاظاً مشتقة في السريانية مثلاً لا أصل لها فيها إذ إنّها (ألفاظ مشتقة تُعدّ بالعشرات ترِدُ في المعجم السرياني يتيمة لا وجود لأصولها الأولى في حين نلقي تلك الأصول في المعجم العربي وغيره من معاجم اللغات الشقيقة الأخرى بكامل اشتقاقها)[1]، وهذا مما يبيّن حيويتها وطول بقائها واستمرارها بكامل قواها وقدراتها على مواجهة التحديات. يقول اقلميس يوسف داود: (أشهر اللغات السامية هي العربية والعبرية والسريانية والحبشية) ويضيف أيضاً: (وإنّما ذكرت العربية اولاً بين اللغات السامية لأنّ العربية باعتراف المحققين هي أقدم اللغات السامية وأغناهن، ومعرفتها لازمة لكلّ من يريد أن يتقن حسناً معرفة سائر اللغات السامية ولاسيما السريانية) [2]، ولعلّ السبب في ذلك أنّ صلة العربية باللغة الأم هي التي حفظت لها أغلب خواصها، يقول نولدكه: (توجد في لغة العرب المميزات الخالصة للساميات، كما أنّ لغتهم أقرب دائماً من اللغات الأخرى الى السامية الأولى)[3] وقد أثّرت العربية كثيراً في السريانية لا العكس فضلاً عن اللغات الأخرى، يقول اسرائيل ولفنسون:

(1) – م.ن ـــ موضوع (الجذور المماتة في المعجم السرياني) بنيامين حداد: 12

(2) – م. ن ـ موضوع (السريانية والعربية في كتابات اقليمس يوسف داود) يوآرش هيدو: 40

(3) – اللغات السامية/ نولدكه: 24

(على أنّ تأثير اللغة العربية فيها كبير جداً حتى أنّ كلمات واصطلاحات كثيرة فيها عربية بحتة، ويوجد فيها جملة كلمات من الفارسية والتركية وبعض اللغات الأوربية)[1] وهذا يوميء الى ضَعْف حصونها وإلّا لما قبلت كل هذه الخروقات اللغوية، وهذا ممّا يشير الى ضَعْف احتمال تأثّر العربية بها في أيّ حال من الأحوال.

ولم يقتصر تفوّق العربية على السريانية فقط، بل تعدّاها الى بقية اللغات السامية (الجزرية) فهي أغنى من اللغة الأكدية في مفرداتها إذ إنّ (للعربية مفردات أكثر من الأكدية وأقرب من معانيها للموطن الأصلي للعاربة، كما أنّها أكثر ثراءً في التعابير والصور البلاغية)[2]، وهي كذلك أغنى منها أصواتاً (حيث يبلغ عدد الحروف العربية الجنوبية تسعة وعشرين حرفاً، بينما فقدت الأكدية حروف الحلق وبقيت الهمزة والخاء والثاء والذال والضاد والظاء، كما فقدت الواو والياء الصحيحين في الحشو والآخر[3]، وهي كذلك في معرض الغنى أوفر حظاً من الأكدية في التراكيب والمشتقات للأسماء والأفعال وهي أكثر تنوّعاً في ضروب استعمال الصفات والظروف والحال والتميز والبدل والاستثناء والمفعول المطلق والمفعول معه والمفعول لأجله والنفي والكثير من الأدوات والإضافة بأنواعها والمدح والذم وغيرها[4] وربّما كان هذا الرأي قد ذهب إليه المستشرقان الألمانيان نولدكه وبروكلمان في كثير من المواضيع التي

(1) - تأريخ اللغات السامية/ اسرائيل ولفنسون: 159، ظ: اللغات السامية/ نولدكه: 58

(2) - فقه اللغات العاربة المقاربة/ د. خالد اسماعيل: 19

(3) - م. ن: 16 - 17

(4) - ظ: م. ن: 17

ذكرا فيها اللغة العربية وأخواتها الجزرية، غير أنّ العربية احتفظت بأكثر تلك القضايا من دون غيرها. قال نولدكه: (حقاً لقد احتفظت العربية أكثر من أخواتها بكثير من الصور الصادقة لعناصر اللغة الأولى، مثل الكمية الأصلية تقريباً من الأصوات الساكنة وكذلك الحركات القصيرة في المقاطع المفتوحة، ولاسيما في ربط الكلمات وأيضاً الفروق النحوية الكثيرة التي أفسدت ـ إن قليلاً أو كثيراً ـ في اللغات السامية الأخرى)[1]، في حين دّل بروكلمان على سعة العربية من خلال الوفرة في الصيغ حيث قال: (وتمتاز هذه اللغة الشعرية[2] ـ أي اللغة العربية ـ بالوفرة الهائلة في الصيغ، كما تدّل بوحدة طريقتها في تكوين الجملة على وجه من التطوّر أعلى منها في اللغات السامية الأخرى، هذا الى أنّ مفرداتها تفوق الحصر)[3].

هذه الأمور تؤكد سعة العربية وغناها وقلّة حاجتها الى الاقتراض من أخواتها أو غيرها من اللغات الأخرى كالفارسية والهندية، لأنّ الحاجة وليدة الفقر وضعف الوسيلة، وهذا لا وجود له في العربية.

2 - الأصل المشترك للغات السامية: يكاد يُجمع أكثر علماء الآثار واللغات ممّن اهتموا بدراسة حضارة وادي الرافدين على وجود أواصر مشتركة بين اللغات التي عاشت في العراق، فقد هاجر سكان وادي الرافدين من المنطقة الجنوبية من جزيرة العرب ومن ضمنها اليمن، إذ نزحت من جزيرة العرب إثر الجفاف

(1) - اللغات السامية/ نولدكه: 14، ظ: م. ن: 42، 82
(2) - أذكر لفظة (شعرية) بالرغم من تحفظي على هذا الوصف للغة العربية.
(3) - فقه اللغات السامية/ بروكلمان : 29

الذي حلّ بها في أعقاب الدورة الجليدية الرابعة، وقد توجّهت هذه القبائل الى شمال جزيرة العرب ومنها توزّعوا في العراق وبلاد الشام المسمى بـ (الهلال الخصيب)، وكوّنوا حضارتهم فيها[1]، وقد أشار الدكتور أحمد سوسة الى سكن الساميين بقوله: (قد دخلوا العراق من الجهة الشمالية الغربية ثم امتدت حشودهم جنوباً سالكين طريق الفرات حتى بلغوا مدينة كيش في بابل فتجمعوا فيها)[2]، أمّا الساميون الغربيون (الأراميون) فقد انحدروا من سورية الى وادي الرافدين، وهم بطبيعة الحال عرب منبعهم الأصلي جزيرة العرب، فسواء أجاءوا من شمال العراق أم من شرق الجزيرة العربية فهم في كلتا الحالتين عرب ساميون[3].

ويَعُدّ بروكلمان أنّ الجزيرة العربية هي مهد الشعب السامي الأول، وأنّ اللغات التي ظهرت فيها بعد هجرة الأقوام السامية ما هي إلاّ لهجات للغة الجزرية الأم، غير أنّ خصائص لغاتهم لم تظهر واضحةً إلاّ في وقت متأخر بعد انفصالها عن بعضها[4].

ومن اللغات الجزرية أيضاً اللغة الأكدية وقد انتشرت في بادئ الأمر في وادي الرافدين (فهي تنتمي الى ذات الأصل الذي تنتمي اليه اللغة العربية والأرامية والسريانية، لذا أنّ الشَبَهَ بينها وبين هذه اللغات كبير وواضح)[5]،

---

(1) - ظ: حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين/ د. أحمد سوسة: 65

(2) - م. ن: 79

(3) - ظ: م. ن:91

(4) - ظ: فقه اللغات السامية/ بروكلمان: 14

(5) - الأصل المشترك للغات العراقية القديمة/ موضوع (تعريب اللغة الأكدية)/ د.

وأنّه من المعلوم أنّ اللغة الأكدية هي أقدم اللغات في العراق وقد سبقت اللغة السومرية في القدم، وأنّها (تشمل جميع لهجات هذه اللغة وهي الأكدية والبابلية والآشورية بمراحلها المختلفة حتى سقوط نينوى سنة 612 ق. م، وسقوط بابل سنة 539 ق. م، وقد تواصل تدوين هذه اللغة حتى بعد هذا التاريخ الأخير بعض الزمن، وتؤرّخ أقدم النصّوص الأكدية افتراضاً بنحو 3500 ق. م على أقل تقدير وواقعاً بنحو 2500 ق. م)[1].

وكذلك الحال بالنسبة للغة الأرامية فهي تشمل مجموعة من اللهجات التي انتشرت في بلاد الشام وشمال العراق وتؤرخ الكتابات الأرامية الأولى بالمائة التاسعة ق.م، وكان يتحدث بها في شمال العراق والبطائح والمناطق المتاخمة لايران من جنوب العراق في لهجة الصابئة المندائيين[2].

وأمّا السريانية فهي أصلاً لهجة مدينة الرها، وكانت تحتل مركزاً وسطاً بين اللهجات الشرقية والغربية، وهي أغنى اللهجات الأرامية ألفاظاً وأدباً وتراثاً[3]، وأنّ مفرداتها بشكل خاص والأرامية بشكل عام، ما هي إلاّ مفردات عربية، لكنها تنطق بشكل مغاير لما استقرت عليه العربية[4].

ولا تُستبَعَد العبرية عن هذا التغيير إذ أصابها ما أصاب بقية لغات

عامر سليمان

(1) - فقه اللغات العاربة المقارنة/ خالد اسماعيل: 24

(2) - ظ: م. ن: 39

(3) - ظ: م. ن: 48

(4) - الوشائج بين السريانية والعربية/ موضوع (الجذور التأريخية للسريانية وصلتها بالعربية)/ د. رشيد العبيدي «53

المجموعة السامية، فالعبرانيون كانوا يستعملون اللغة العبرية منذ بداية الألف الأولى ق. م، وهي إحدى اللهجات الكنعانية ثم بدأ تأثّرهم بالأرامية حتى أصبحت لغتهم منذ المائة السادسة ق. م، وازداد التأثير باطّراد بعد ذلك في الأَسرِ البابلي حتى انحسرت وأصبحت لغة طقوس محدودة الأثر، وكُتِبَ أكثر التلمود بالأرامية وبعض أسفار العهد القديم[1].

إذاً، ليس من الغريب أن نجد ألفاظاً مشتركة بين هذه اللغات لِما لها من وشائج مشتركة الأصول، من حيث الصوت أو الرّنة أو المعنى والدلالة، لذا علينا أن نتدبّر في القول قبل الحكم على شيء من ذلك، يقول اسرائيل ولفنسون: (يجب أن لا يبالغ الباحث في مسألة الأرامية والعبرية في العربية الشمالية، إذ ينبغي أن يحترس من الخطأ في نسبة بعض الكلمات العربية الى أخواتها السامية ظناً منه أنّها منقولة منها، فقد يوجد عدد كبير من الألفاظ له رنّة أرامية أو عبرية وهو في الواقع يُستعمل عند العرب قبل أن يحدث الاتصال بين هذه اللغات)[2]، لذلك نرى بعض المستشرقين قد أكد هذه القضية، إذ توهم كثيرٌ منهم نسبة بعض الألفاظ العربية الى غيرها من الجزريات مع أنّها مشتركة بينها، ويورد لنا نولدكة منها لفظة «الليث» حيث يقول: (يكاد يختفي أمام أعيننا اللفظ المشترك في اللغات العبرية والأرامية والعربية، وهو لفظ «الليث «ليفسح الطريق للفظ آخر)[3].

إنّ هذا الاختلاط والتقارب بين المجموعة السامية (الجزرية) خَلَقَ وشائج صلة قوية بينها، ولا تكاد تخلو لغة أو لهجة من هذه اللهجات إلاّ

(1) – ظ: فقه اللغات العاربة المقارن/ خالد اسماعيل: 34 – 35
(2) – تأريخ اللغات السامية/ اسرائيل ولفنسون: 163
(3) – اللغات السامية/ نولدكه: 16

وبها من أختها بعض الألفاظ، وذلك بسبب الأصل الذي ولدت منه هذه اللغات، وأنّ أيَّ شبه بين ألفاظها لا يعني أنّ هذه اللغة اقترضت من تلك، بل يوحي الى وحدة الأصل اللغوي لهذه الألفاظ فتشابهت بُناها وأصواتها وإن اختلفت بعض دلالتها بسبب الاستعمال وظروف المستعمل.

لذا عند اقتراب الألفاظ من بعضها لا يعني أنّها أعجمية وعُرّبت الى لغتنا، وبذلك يمكن القول أنّ ما نُسِبَ من ألفاظ سريانية أو عبرية أو أرامية الى القرآن الكريم، ماهي إلاّ ألفاظ عربية، قد اشتركت في الأصل اللغوي مع أخواتها الساميات، وهذا ممّا ينفي عجمة هذه الألفاظ في القرآن الكريم، فمثلاً لفظة (الحنيف) في العربية تعني المائل عن الشرك والمتمسك في الإسلام أو من كان على دين ابراهيم (عليه السلام). أما في العبرية فهي (حنف) وتعني عديم التقوى أو ملحد أو منافق، فيما كانت في السريانية (حنفا) وتعني الكافر أو الوثني أو الصابئي[1]، وكذلك لفظة (القرية)، ففي العربية تعني الضَيْعَة والمِصر، والقريتان في قوله تعالى: (رجلٌ في القريتين عظيم)[2] مكة والطائف، وهي في السريانية (قريتا) وهي المدينة أو القرية، وفي العبرية (قِريا): المدينة العظيمة المحصنة، وفي العبرية الحديثة تطلق على ضاحية البلدة[3].

هذه الألفاظ قد اقتربت أصواتها وبنيتها وكذلك دلالاتها العامة، وهذا ما يؤيّد ما نذهب اليه من وحدة أصل هذه الألفاظ، بيد أنّ الاستعمال قد غير بعضاً من ملامحها سواء أكان في الدلالة أو التركيب أو الصوت،

---

(1) - ظ: التضاد في اللغات السامية/ ربحي كمال: 58

(2) - سورة الزخرف/ من الآية 31

(3) - ظ: م. ن: 52

وهذا يقرّه الواقع اللغوي إذ لا غرابة في ذلك، وحينها فلا يعني أنّ العربية قد أخذت هذه الألفاظ من السريانية أو العبرية أو بالعكس.

بيد أنّ بعض المستشرقين لم يؤمن بذلك بل يوكد عجمة مثل هذه الألفاظ المشتركة بين اللغات الجزرية، منهم مينغانا، إذ نجده ينسب بعض هذه المفردات الى غير العربية وقد أغفل الأصل المشترك، إلاّ أنّني وجدته مرة ينسبها الى الجزريات وفي أخرى الى الفارسية من نحو «أبا» و «مقاليد»، و«استبرق» وغيرها[1]، فوقع في وحل التناقض ووُجِد يخلط في نسبة ألفاظ أخرى بين السريانية والعبرية من نحو «صدّيق»، أو أنّها بين السريانية والرومانية من نحو «دينار» و «قرطاس» و «قنطار» و «قسطاس» و «سندس» وغيرها [2]، ولو راجع الأصول المشتركة لاهتدى الى حقيقة هذه الألفاظ وعروبتها، غير أنّ الأهداف المسبقة في البحث عنده وخاصة ما يتعلق منها بالقرآن الكريم تؤدي الى هذه النتائج غير الحقيقية.

3 - لا يوجد رأي قاطع بعجمة كثير من الألفاظ التي ظُنَّ أنّها معرّبة عن اللغات الأخرى، ولم أجد من يقطع بأصالة تلك الألفاظ في اللغات المنسوبة اليها، بل أنّ الباحثين يترددون في أصلها، وقد يقولون بأكثر من أصل للمفردة الواحدة ـ كما اتضح قبل قليل ـ وأنّ تقريراتهم في ذلك احتمالية، لا ترقى الى الحقيقة القاطعة، يقول براجستراسر: (وكثير ما يصعب استنتاج أصل الكلمات التي تحوّلت من لغة الى أخرى، وطريق تحولاتها، مثال ذلك (البلور)، فنجد هذه الكلمة في لغات متعددة، حتى الهندية، ولا

---

(1) - ظ: تطور القرآن التأريخي/ كانون سيل: 10 (الملحق - مينغانا)

(2) - ظ: م. ن: 11

يظهر أصلها وطريق شيوعها)[1]، ثم يُورد مجموعة من ألفاظ على أنّها غير عربية واستعملتها لغة العرب، وفي نهاية حديثه يقول: (وكل هذا يحتاج الى ملاحظة، فإذا وجدنا كلمة عربية تساوي كلمة غير سامية، فارسية مثلاً، فلا بّد من كونها دخيلة في إحدى اللغتين، فأخذتها العربية عن الفارسية أو بالعكس، أو تكون دخيلة في كلتيهما فأخذتاها من لغة ثالثة، وإذا ساوت كلمة عربية كلمة سامية، حبشية أو أرامية أو غير ذلك فالأقرب إلى الاحتمال أنّ الكلمة سامية أصلية أو خاصة بفرقة من اللغات السامية فورثتها كلتا اللغتين الأختين من أمهما)[2].

هذا الاحتمال وارد في التحقيقات اللغوية، إذ إنّ تقرير أصالة اللفظة المحتمل عجمتها خاضع للاحتمال، ولا يرقى الى الدقة المطلوبة في تثبيت الأصل اللغوي للمفردات المشتبه في عجمتها، فمثلاً نجد نولدكه قد وافق المستشرق (أ. غايغر) في أصل لفظة «مثاني »إذ طرح نولدكه معانٍ عدة لها من قبل غيره من المستشرقين ولم يوافقهم في دلالتها على الآيات أو العادات، ذلك لأنّه كان يرى عدم وضوح معناها في الآيات الواردة لكنّه وجد توافقاً مع ما ذهب اليه (أ. غايغر) بقوله: (لكنّ الاعتقاد الذي يذكره «أ. غايغر» يبدو صالحاً للقبول أكثر من تلك المعاني فالكلمة تتصل برأيه بالكلمة اليهودية «مِشْنا» والأفضل القول بالكلمة اليهودية الأرامية «مَثْنيثوُ» بمعنى التقليد، ويمكن أن يكون هذا المعنى هو المقصود في

(1) - التطور النحوي للغة العربية/ براجستر اسر: 227
(2) - م. ن: 218

سورة «الحجر 15 / 87»[1])[2]، فهنا وضَعَنا نولدكه مرة أخرى في التخمين والاحتمال من دون أن يُعطي رأياً قاطعاً بذلك أو مستنداً الى دليل علمي واضح.

وممّا يزيد الاحتمال في عدم القطع بأصالة المفردات المهاجرة بين اللغات، أنّ هذه الألفاظ وغيرها وخاصة ما ورد منها في الشعر الجاهلي وفي معاجم العربية أو في القرآن الكريم، أنّها لا ترجع من الناحية الاشتقاقية التأريخية الى مرحلة واحدة (ففيها ألفاظ مُغرقة في القدم وفيها ألفاظ أحدث عهداً، ويمكن عدّ الألفاظ المشتركة في اللغات السامية عموماً أو المشتركة بين العربية والأكدية بصفة خاصة من ذلك التراث اللغوي الذي عرفته السامية الأم، أمّا الكلمات التي لا نجد لها مقابلاً اشتقاقياً في اللغات السامية فهذه دخلت العربية أو كوّنتها العربية في الفترة ما بين الهجرات)[3]، فهي قديمة قِدم العربية وقد تواضع عليها مستعملوها في العصور البائدة.

هذا الرأي الأخير أصلاً لم يقم على أساس علمي وإنّما جاء على وفق تصورات ومقارنات لا يمكن التثبُّت من صحتها، إذ إنّ أغلب هذه الأحكام مبينة على الحدس والتخمين بسبب بُعدِ الشقّة، وهذا يُعطي مسوغاً قوياً لنفي عجمة أغلب ما ورد من الألفاظ التي قيل عنها أعجمية، وخاصة ما كان منها في القرآن الكريم.

4 - امتياز العربية ببطأ التغيير فيها، فلا نجد اختلافاً واضحاً بين

---

(1) - وهي قوله تعالى (وَأَلْقَوْا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَمَ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ)

(2) - تأريخ القرآن/ نولدكه : 103

(3) - ظ : علم اللغة العربية/ د. محمود فهمي حجازي: 213

عربية العصر الجاهلي والعصور التي تلته، وإنّنا الى هذا اليوم نقرأ الشعر الجاهلي ونفهم معانيه، وكذلك الكتب المؤلفة منذ أكثر من ألف عام فيما لا يستطيع الانجليزي اليوم أن يقرأ اللغة الانجليزية في القرن الثامن عشر بسبب شدة التغيّر.

هذا الثبات النسبي في العربية يكسبها قوةً وشدةً في مواجهة الهجمات الشرسة، فحافظت على أصالة مفرداتها وتراكيبها على مر الأزمان والعصور، وأنّ ما وقع فيها من تغيير كان بسبب من الاحتكاك بغيرها إلاّ أنّه كان ضئيلاً جداً، يقول نولدكه: (لكنّ هذا التأثير لايمكن أنّ يشترك في ذلك إلاّ بقدرٍ ضئيل جداً)[1]، لذلك نجد أنّ اللغة العربية عندما تحلّ في مكان ما سرعان ما تتقهقر أمامها اللغات الأخرى، وخاصة الجزرية منها، فقد اضطرت الأرامية أن تهرب أمام زحف العربية أبان الفتوح الإسلامية في القرن السابع الميلادي ثم اختفت أمامها في قرون متعددة، وكذلك اللغة السريانية[2].

بعد هذه الجولة السريعة، لا يخفى على أحد أنّ القول بوقوع المعرّب في القرآن الكريم قد سقطت أركانه وبان الخطل فيه، إذ لا توجد فيه ألفاظ غير عربية، وقبلها دليلنا الأصدق في إحدى عشرة آية أنّه قرآن عربي ولسان عربي وحكم عربي، يقول الدكتور علي كاظم أسد: (ما استعمله القرآن من اللغة العربية فهو مرصود وهو ما تكلّم به العرب إلاّ بعض المفردات التي صاغها القرآن أو أرجعها ـ في رأيي ـ من اللغات الأخرى وهي عربية الأصل أخذتها اللغات الأخرى من العربية وليست

---

(1) - اللغات السامية/ نولدكه : 85

(2) - ظ: م. ن: 57، 61

بأعجمية هي، وأمّا الذي يقول بأعجمية بعض مفردات القرآن فهو الذي يحتاج الى دليل)[1] .

إنّ استرجاع هذه الألفاظ يُشكّل معلماً إعجازياً للقرآن الكريم وإنّ على علماء اللغة أن يُضيفوها الى خزين اللغة الآبق منها[2].

إنّ عروبة ألفاظ القرآن الكريم تشكّل إعجازاً، إذ لو كان فيه غير العربية لاحتجَّ العرب على النبي «صلى الله عليه واله وسلم »وهم أهل فصاحة وبيان، وكان الأوْلى أن يقولوا كلمتهم، لأنّه جاء بغير كلامهم، وهذا ـ كما نعلم ـ لم يحصل، إذ إنّ وجود الأعجمي في القرآن الكريم يُعدُّ خرقاً للإعجاز، لأنّ ستقوم الحجة على النبي «صلى الله عليه واله وسلم »بأنّه خالٍ من الفصاحة والبيان، لذا سلك علماء إعجاز القرآن مسلك المدافع عن عروبة ألفاظه وبيان معانيه، فقد كان الخطّابي (ت 388هـ) يدور حول إنكار المعرّب في القرآن، وذلك عندما استشهد بأقوال العلماء على سعة العربية وعدم القدرة على الإحاطة بها فقال: (وقد قال بعض العلماء في الأسماء اللغوية وهي نوع واحد من الأنواع الثلاثة التي شرطنا أنّه لا يجوز أن يُحيط بها كلها إلاّ نبي)[3]، وهذه السعة في لغة القرآن تمثّل عنده إعجازاً للبشر من حيث الإحاطة بها وفهمها، إلاّ من قِبَلِ نبي، وهذا تفضيل للغة العرب على غيرها من اللغات، قال القاضي أبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ): (وإنّما فُضّلَت العربية على غيرها لاعتدالها في الوضع ، لذلك وضع أصلها على أنّ أكثرها هو بالحروف المعتدلة، فقد أهملوا الألفاظ

(1) – المفسر ومستويات الاستعمال اللغوي/ د. علي كاظم أسد: 38، 118

(2) – ظ: م. ن: 118

(3) – بيان إعجاز القرآن/ الخطابي: 32 – 33 (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)

المستكرهة في نظمها وأسقطوها من كلامهم وجعلوا عامة لسانهم على الأعدل)[1]، فيما تكون اللغات الأعجمية غير متّسقة في حروفها ومبانيها كالعربية، إذ جمعت الأعذبَ والأعدل من ألفاظها وأصواتها في كلماتها، فخالفت لغة القرآن كلَّ اللغات، قال الطبرسي (ت 548 هـ) في قوله تعالى: (قرآناً عربيّاً)[2]: (وصَفَهُ بأنه قرآن لأنّه جمع بعضه الى بعض، وبأنّه عربيّ، لأنّه يخالف جميع اللغات التي ليست بعربية، وكلّ ذلك يدّل على حدوث القرآن «لقوم يعلمون»[3]، اللسان العربي ويعجزون عن مثله، فيعرفون إعجازه)[4]، فلم يفترق عن علماء الإعجاز المتقدمين في نفي العجمة عن بعض مفردات القرآن كما علمنا من قبل.

هل كانت لغة القرآن معربة ؟

لم يخفَ على أحدٍ من القدماء أو شكَّ في كون القرآن الكريم نزل مُعرباً ولا أعرفُ منهم من قال بذلك، بل المعروف أنّ لغة القرآن قد اقترنت بالإعراب، وأنّه كان سِمةً من سمات العربية قبل نزول القرآن الكريم، وقد أخذته من أصلها الجزري كما يذهب الى ذلك كثيرٌ من المستشرقين إذ (احتفظت العربية الفصحى في ظاهرة التصرّف الإعرابي بسمةٍ من أقدم السمات اللغوية التي فقدتها جميع اللغات السامية - باستثناء البابلية القديمة - قبل عصر نموّها وازدهارها الأدبي)[5]، وكانت قريش حاضرةَ

(1) - إعجاز القرآن/ الباقلاني: 118
(2) - سورة السجدة/ من الآية 3
(3) - سورة السجدة/ من الآية 3
(4) - مجمع البيان/ الطبرسي: 9/ 2 4-
(5) - العربية/ يوهان فك: 3

الفصاحة إذ لم يُدنِّس لسانها عجمة أو عادة لغوية مذمومة ممّا علق بباقي لغات أو لهجات القبائل العربية الأخرى التي ابتعدت عن قريش أو خالطت الأعاجم ممّن كان يسكن جوار الفرس أو الروم أو الأحباش.

كما لم نسمع منهم من أخطأ في نطق أو إعراب كما سمعنا ذلك من غيرهم من القبائل العربية، وقد روي أنّ سببَ وضع الإمام عليّ (عليه السلام) النحو، أنّه سمع أعرابياً يقرأ: «لا يأكله إلاّ الخاطئين»، فوضع النحو، ويُروى أيضاً أن قدِم أعرابي على عمر ابن الخطاب في أثناء خلافته، وطلب مَن يُقرِأهُ القرآنَ فأقرأه قاريء من سورة براءة، فقال: «إنّ اللهَ بريء من المشركين ورسولِه» بالخفض، فقال الأعرابي: «أَوَ قد برأ الله تعالى من رسوله ؟! إن يكن اللهُ تعالى بريء من رسوله فأنا أبرأ منه».... الى آخر القصة [1] وغيرها من القصص التي تروى في ذلك (والتي إذا حامت الشكوك حول صحتها فأنّ دلالتها على وجود الإعراب لا يتطرق إليه الشك)[2].

إنّ ما ظهر من هذه الأخطاء في قراءة القرآن ربّما هو الذي أخذ بأيدي بعض المستشرقين الى القول أنّ القرآن كان بلغة عوام قريش ثم نقّحه العلماءُ بعد ذلك إذ إنّ الخطأ هنا وارد فليس كلُّ من يقرأ القرآن أو يحفظ بعض سُوَرِه يكون في مأمن من السهو والغفلة أو الخطأ في نطق لفظة أو عبارة أو نسيان حركة ثم يأتي مَن تحامل على القرآن فيُوسِمه بعدم الفصاحة المفضية الى عدم الإبانة والوضوح لفظاً ونطقاً وهذا يؤدّي الى طمس المعاني والدلالات في حين جاء في القرآن بأكثر من آية تصفه

(1) ظ: نزهة الألباء/ ابن الأنباري: 19 – 20

(2) – مدرسة الكوفة/ د. مهدي المخزومي: 246

بالبيان والفصاحة، قال تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)[1] وقوله سبحانه: (وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)[2] وغيرها.

والقرآن في عُرف المستشرقين هو أوثق وثيقة وأصدقها وصلت اليهم لا الشعر الجاهلي، والأخير كان موضع خلاف بينهم ولعلّ أكثرهم يذهب الى أنّه دُوِّن فيما بعد الرسالة المحمدية أو أنّهم يذهبون الى إنكار أكثر الشعر قبل الإسلام، منهم المستشرق الانكليزي مرجليوث الذي استند في مقولته تلك الى مجموعة من الآيات القرآنية التي تنسب الغموض الى الشعر كقوله تعالى: (وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمْ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَى أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ)[3]، حين يقول: (ولئن كانت الآية التالية يلوح أنّها تستثني بعض الشعراء «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً»[4]، فإنّ أسلوب القرآن يجعل من غير المؤكد ما إذا كان هذا الاستثناء ينطبق على الشعراء في الواقع)[5].

وكذلك استند الى الآثار والنقوش التي تخلو من الشعر آنذاك فيقول: (والكمية الهائلة من النقوش التي ترجع الى ما قبل الإسلام والتي نملكها الآن مكتوبة بعدة لهجات ليس فيها شيء من الشعر)[6].

---

(1) - سورة الشعراء/ الآيات من 193 - 195

(2) - سورة النحل/ الآية 103

(3) - سورة الشعراء/ الآيات من 224 - 226

(4) - سورة الشعراء/ الآية 227

(5) - دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي/ د. عبد الرحمن بدوي: 88 (مقالة: نشأة الشعر الجاهلي - تأليف: ديفيد صموئيل مرجليوث)

(6) - م. ن.: 90

بيد أنّه نَسِيَ أنّ العرب كانت أمة تحفظ أكثر ممّا تكتب حتى جاء الإسلام، فقد كانوا يُعيبون على مَن يكتب ويقيدّ، لما لهم من حافظة قوية تبلغهم ما يُريدون وكان الشاعر ذو الرمة يقرأ ويكتُم ذلك، فقد قال عيسى ابن عمر: (قال لي ذو الرمة: ارفع هذا الحرف فقلت له: أتكتب ؟ فقال بيده على فيه، أي: أكتُم عليَّ فأنّه عيبٌ)[1].

وقد يتوهم أيضاً بعض المستشرقين في نسبة عدم إعراب القرآن الى إسكان الحركات في حال الوقف، إذ تُسكّن فيه آخر الكلمات عند القراءة وهو من سُنن كلام العرب إذ لا يقف العربي على متحرك ولا يبتدأ بساكن، فلمّا لم يجد المستشرقون حركات أواخر الكلمات عند الوقف أو الفاصلة ظنّوا أنّ القرآن غير مُعرب فنسبوا عدم الإعراب إليه، غير أنّ نولدكه قد تنبّه الى هذه القضية وعزاها الى هجرة الأعداد الكبيرة من العرب الخارجين من الجزيرة العربية الذين أصبحوا لا ينطقون حركات الأعراب في آخر الكلمة ممّا ضيّع ميزة كبرى للغة العربية، وأنّ سقوط مثل هذه الحركات لا يكون إلاّ في أواخر الكلمات عند الوقف فقط [2]، ولم يعزُ مثل هذه المسألة الى عدم الإعراب في القرآن أصلاً.

ثم إنّا علمنا أنّ النبي محمد (صلى الله عليه وآله) كان يشجّع على تعلّم القراءة والكتابة، وقد جعل فداء أسرى قريش في معركة بدر أن يعلّم كلُّ أسير منهم مجموعة من المسلمين القراءة والكتابة، لأجل طلب العلم وتقييده، وقد أكّد هذا الحال من الدعوة الى التعلّم المستشرق أوجست

---

(1) – الشعر والشعراء/ ابن قتيبه: 1/ 525، الأغاني/ أبو الفرج الاصفهاني: 17/ 331

(2) – ظ: اللغات السامية/ نولدكه: 80

اشبرنجر sprenger.A، في مقالٍ له[1]، ولذلك يمكن القول أنّ الكتابة لم تعُد غير موجودة في جزيرة العرب، بل كانت موضع تداول لكن ليست بكثرة، ربّما كان بسبب قلة مواد الكتابة والنقش لذلك ذهب المستشرق ف. كرنكوف الى القول (في وسعنا أن نتحقق من أنّ الكتابة لم تكُن شيئاً نادراً في بلاد العرب كما يفترض عامة، ذلك أنّنا حين نقرأ أشعار الشعراء التي وصلت الينا فأنّنا نجد فيها مراراً إشاراتٍ الى الكتابة)[2]، ثم يُورد أمثلة على ذلك ممّا قاله بعض الشعراء العرب من نحو الرجاز أبي النجم والشاعر أبي دؤاد الكلبي وقيس بن الحطيم وامريء القيس وغيرهم [3].

لعلّ السبب الآخر في توهم عدم الإعراب في القرآن الكريم يعود الى الكتابة ذاتها التي وردت من عصر النبوة حين كان كُتّاب النبي محمد (صلى الله عليه وآله) يكتبون ما يُتلى عليه (صلى الله عليه وآله) من القرآن، وكانت العادة في الكتابة عدم شَكْل الحركات والنقط، هذا الأمر سبب في كثير من الأحيان ظهور القراءات القرآنية وتعددها إذ اجتهد بعض القراء في ذلك فقرأوا بما اجتهدوا به حتى ظهر الفرق كبيراً بينها وبين القرآن الكريم، لذا عدّ الزركشي (ت 794هـ) أنّ القرآن الكريم والقراءات القرآنية حقيقتان متغايرتان[4].

ثم لمّا أُشْكِلت الحروف العربية بالنقط والحركات بمبادرة من الخليل

---

(1) - ظ: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي/ د. عبد الرحمن بدوي: 256 - 260 (مقالة: الرواية والرواة عند العرب - أوجست اشبرنجر)

(2) - م. ن: 296 (مقالة: استعمال الكتابة لحفظ الشعر العربي القديم - ف. كرنكوف)

(3) - ظ: م. ن: 296 - 297

(4) - ظ: الإتقان/ السيوطي: 1/ 160

بن أحمد الفراهيدي حُفِظت العربية من وقوع اللبس والوهم، ثم ظهر القرآن الكريم بعدها مشكّلاً، تبادر الى إذهان بعض المستشرقين أنّ القرآن كان غير مُعرَب، لكن هناك فرق بين الشَكْل والإعراب.

ولعلّ ما ذهب إليه المستشرق فولرز VoLLers .K من أنّ القرآن الكريم نزل أول الأمر بلهجة مكة المجردة من حركات الإعراب كان يندرج تحت هذه الإشكالات المذكورة ولمّا ظهر الشَّكْل لحركات الحروف ونقاطها توهم أنّه كان غير مُعرب ثم نقّحه العلماء على ما ارتضوه من قواعد ومقاييس حتى أضحى بهذا المستوى الرفيع من البيان العذب واللغة الصافية وغدا في الفصاحة مضرب الأمثال[1].

يضيف المستشرق يوهان فك حالة أخرى توهّم من خلالها المستشرقون بعدم إعراب القرآن ما ظهر في لهجة مكة من تسهيل الهمز المخالفة لرسم المصحف الشريف الذي جاء بتحقيقها[2]، وهو مخالف لما عليه أهل مكة وما حواليها الذي نزل القرآن بلغتهم فضلاً عن مخالفة بعض القواعد النحوية المروية عن لهجات العرب بلغة قريش.

غير أنّ نولدكة قد خالف فوللرز، وكفانا مؤونة الرد على هذا الرأي الذي ابتعد عن الحقيقة أيّما ابتعاد، إذ لم يستند فيه الى منهج صحيح يوضّح السبب الذي أخذ بيده إليه[3].

وتوهّم أيضاً المستشرق كاله في مقالته عن القرآن والعربية في الكتاب

---

(1) – ظ: دراسات في فقه اللغة/ د. صبحي صالح: 122 وانظر مصادره

(2) – ظ: العربية/ يوهان فك: 4

(3) – ظ: اللغات السامية/ نولدكه: 81، دراسات في فقه اللغة/ د. صبحي صالح: 122

التذكاري لتكريم المستشرق «كولد زيهير «إذ أورد عدداً من النصّوص والروايات التي تحث المسلمين على ضرورة مراعاة الإعراب عند قراءة القرآن وترتيله، فظنّ أنّ مثل هذه الدعوة توحي الى عدم إعرابه، وقد رُدَّ عليه بما يناسب المقال، إذ يقول محقق كتاب «العربية» ليوهان فك: (نعم لا تدل هذه الروايات على أنّ القرآن في حياة محمد قُرِيء في أوساط المسلمين دون إعراب - وقد عرف النقاد المسلمون أنّها موضوعة مزيفة وأبقوها بعيدة عن المصاحف المعتمدة - ولكنّها تدل على أنّ ترك الإعراب قد حصل في وقت متأخر)[1]، بسبب من اختلاط العرب بغيرهم من الأعاجم وتسرّب العجمة الى لسان بعضهم ممّا أوقعهم في خطأ التلفّظ أو خطأ الإعراب، كان ذلك مدعاة للعلماء المسلمين - خاصة أهل اللغة - الى ضرورة الحفاظ على العربية وتنقيتها ممّا علق بها حفظاً للقرآن الكريم.

إذن، هذه الدعوة الى مكافحة العجمة لا تحمل في طياتها شُبهة عدم إعراب القرآن بقدر ما كانت دعوة الى صيانته وحفظه ممّا دنَّس لسان العرب أو علق به من غير لغتهم، وقد تنبّه الى ذلك المستشرق يوهان فك، فكان يرى أنّ العجمة قد شابت كثيراً من قواعد اللغة العربية في القرن الأول الهجري بسبب دخول الأعاجم والموالي الى البيوت العربية بشكل جواري وزوجات وغلمان وخدم، فظهرت الألفاظ الأعجمية في أشعار بعض الشعراء من نحو ذي الرمة والطرماح والكميت وغيرهم، حتى طالت الطبقة العليا من العرب المحافظة على العربية، ونتيجة لذلك ظهرت حركة «التنقية اللغوية» (التي كانت تلح باطراد في تطهير اللغة

(1) - العربية/ يوهان فك: 4 (الهامش رقم واحد)

وتخليصها، وطموح المسلمين الجدد البعيدي الهمة الى امتلاك ناصية العربية بجميع دقائقها وأسرارها، كل ذلك أوجدت دافع ـ في نهاية القرن الأول ـ الى دراسة القواعد التي كانت تجعل نصب عينها ـ في أغلب الظن ـ كما هي الغاية العملية في تحديد الاستعمال اللغوي بصورة أساسية)[1]، فكُشِف عن كثير من المخالفات النحوية للهجات القبائل العربية المغايرة للقاعدة القرآنية التي توحي الى أنّ القرآن كان في الأصل مُعرباً، وأنّ هذه المخالفات له تدلّ على مخالفة قواعد لغة قريش عن قواعد اللهجات الأخرى، وهذا يدلّل على وجود الإعراب قبل البعثة النبوية المباركة وبعدها.

ومن نافلة القول أنّ هناك ملاحظة مهمة يمكن التطرق إليها وهي مسألة اعتماد لهجات بعض القبائل العربية من دون بعضها الآخر في استنباط القواعد النحوية للعربية بحجة فصاحتها وعدم فصاحة من هي دونها، وكان الأوْلى التوجه الى القرآن في كل ذلك لأنّه نزل بأفصح لغة وأجمل بيان.

ولعلّ السبب في ذلك يعود الى عامل سياسي ـــ فكري، إذ بدأت بوادر عملية جمع اللغة ووضع قواعدها أبان حكم الأمويين بعد ارهاصات بدت في عصر الخلافة الراشدة، وهؤلاء وجدوا في دراسة القرآن وتدبّر آياته يجلب عليهم ما لا يرضونه، إذ إنّ تثوير النصّ القرآني يفتح الآفاق أمام إعمال الفكر في كشف الحقائق وبيان الزيف الأموي المبني على الاستئثار بالسلطة والقضاء على من يخالفهم، ولذلك عمدوا الى تهميش

(1) – م. ن: 46 - 47

القرآن الكريم وتوجيه الأنظار نحو الشعر العربي، وعدّه المصدر الرئيس في دراسة اللغة فشجعوا العلماء والشعراء على إحياء النزعة القومية العروبية، وبالمقابل أُهمِل دورُ القرآن الذي يعارض كل تلك النزعات القومية المستبدّة بما يخدم مصالحهم السياسية، لذا نجدهم قد أوحوا الى العلماء السائرين بركابهم الى نشر مذهب الجبرية الذي يدعو الى عدم مقاومة السلطة الحاكمة سواء أكانت ظالمة أم عادلة بوصف الحاكم يد الله في الأرض، وبالمقابل قاوموا كل من يدعو الى تثوير النصّ القرآني والكشف عن مضامينه المعرفية والفكرية والعقدية، فقتلوا الجعد بن درهم الذي كان يقول بخلق القرآن آنذاك ولعلّه أول من دعى إليه وربما يكون رائد الاعتزال في حينه.

إذن، كان الوقوف على قسم من القبائل العربية في استنباط قواعد النحو العربي من دون القرآن يحمل في طياته مغزى سياسي واختاروا لذلك بعض القبائل العربية في البصرة وما جاورها من أرض الحجاز ونجد وأهملوا ما كان من قبائل الكوفة العربية، ولعلّ السبب الحقيقي وراء ذلك هو أنّ البصرة كانت عثمانية الهوى تميل الى السلطة الأموية، في حين كانت الكوفة علوية الهوى والاتجاه ولا ترغب بالسلطان الأموي، وهذا ممّا دفع السلطة الى تجريد الكوفة من هذه الفضيلة، ونحن نعلم أنّ المذهب الكوفي في النحو العربي أكثر التصاقاً بالواقع اللغوي من البصريين، إذ أنّه لم يهمل أي ظاهرة لغوية أو نحوية واستشهد في بناء قواعده حتى على البيت الواحد أو الشطر الواحد، فربّما كان هذه الشاهد الشعري يمثل ظاهرة لغوية وإن كانت بسيطة أو قليلة الاستعمال غير أنّها كانت جزءاً من اللغة فلم يهملوها، لذا كان الاتجاه الكوفي أكثر واقعية

ممّا كان عليه النحو البصري، بيد أنّ الأمويين أغفلوا هذا الاتساع في بناء قواعدهم بسبب من الولاء العلوي واستبدلوه بالمذهب البصري ذي الاتجاه العثماني المناصر للسلطة الأموية التي عملت جاهدةً تعتيماً فكرياً على كل المستويات لأجل صناعة مجتمع يستسلم للسلطة ولا يقاومها، وتهميشاً للقرآن الكريم بوصفه مصدراً للأحكام ودستوراً للحياة.

إذن، كانت أكثر قواعد النحو العربي غير ملبّية لمتطلبات اللغة وخاصة ما جاء منها في القرآن الكريم، بل عُدَّ ما جاء منه مخالفاً للقاعدة النحوية المبنية على لغات بعض القبائل شذوذاً، وكان هذا مدعاة للمستشرقين الى القول بعدم إعراب القرآن الكريم لمخالفته بعض القواعد النحوية، ولم يلتفتوا الى أنّ مثل هذه القواعد كانت في الأصل قاصرة عن استيعاب كل لغة القرآن الكريم بوصفه منزلاً بأفصح اللغات وأنقاها وأسلمها ممّا علق بغيرها من المذموم من لغات العرب كالعنعنة والفحفحة والكشكشة وغيرها من الصفات غير المحببة في اللسان العربي الفصيح.

والحمدُ لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمدٍ وآله الطاهرين وصحابته المنتجبين

المصادر

القرآن الكريم

- آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره - دراسة ونقد - عمر ابراهيم رضوان - إشراف مصطفى مسلم - دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض.
- الأبطال/ توماس كارليل - عرّبه الكاتب محمد السباعي - دار الرائد العربي - بيروت - الطبعة الرابعة - 1982 م.
- الإتقان في علوم القرآن/ تأليف الإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (المتوفي سنة 911هـ) - ضبطه وصحّحه وخرّج آياته محمد هاشم سالم - بيروت - لبنان - دار الكتب العلمية - 1424هـ - 2003م.
- الاستشراق، الذرائع، النشأة - المحتوى - السيد أحمد فرج - القاهرة - الطبعة الاولى - 1994م.
- الاستشراق في التأريخ - الإشكالات، الدوافع، التوجيهات، الاهتمامات - الدكتور عبد الجبار ناجي - المركز الأكاديمي للأبحاث - بيروت - الطبعة الأولى - 2013م.

- الاستشراق – المفاهيم الغربية للشرق – ادوارد سعيد –ترجمة د. محمد عناني – رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة 2006 م.
- الاستشراق وآل سعود – د. أحمد عبد الحميد غراب – دار القصيم للطباعة والنشر – الطبعة الاولى – 1994م.
- الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين – شوقي أبو خليل – دار الفكر – دمشق – الطبعة الاولى – 1998م.
- الإسلام في قفص الاتهام – شوقي أبو خليل – دار الفكر– دمشق – 1996 م.
- الإسلام الأسس –كولين تيرنر – ترجمة نجوان نور الدين – مراجعة سعود المولى – الشركة العربية للأبحاث والنشر – بيروت – الطبعة الأولى – 2009 م.
- الإسلام والغرب – إشكالية التعايش والصراع – سمير سليمان – مؤسسة التوحيد والنشر الثقافي – الطبعة الاولى – 1994 م.
- الإسلام يتحدّى -- وحيد الدين خان – ترجمة ظفر الإسلام خان – مراجعة وتقديم عبد الصبور شاهين – القاهرة – المختار الإسلامي – الطبعة الثامنة – 1984 م.
- إشكالية البعد التأريخي للقرآن، دراسة تأسيسية لتأريخ بعض السور القرآنية – د. عادل عباس النصّراوي – دار تموز – دمشق – الطبعة الأولى – 2015م.
- إشكالية الخطاب النقدي العربي المعاصر، دراسة في نقد النقد – د.علي حسين يوسف – الروسم – بغداد – شارع المتنبي – الرّوسم.

- إشكالية الفكر العربي المعاصر – د. محمد عابد الجابري – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – لبنان – الطبعة الخامسة – 2005م.
- الأصل المشترك للغات العراقية القديمة (ندوة) ـ دائرة التراث العربي والإسلامي، فرع اللغات القديمة ـ 18 شباط 1998م ـ منشورات المجمع العلمي العراقي ـ بغداد ـ1419هـ ـ 1999م.
- إعجاز القرآن ـ لابي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت403ه) ـ تحقيق السيد أحمد صقر ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة الخامسة.
- الأغاني ـ أبو الفرج الأصفهاني ـ بيروت ـ لبنان ـ 1959 م.
- الاعتذار محمد والقرآن – جان ديون بورث – ترجمة عباس الخليلي – شركة نبي حاج محمد حسين إقبال – طهران – مطبعة إقبال – 1375 هـ.
- افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها – د. يحيى مراد – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – 2004 م – 1425هـ.
- أيّ إسلام – جاك بيرك – تذييل رضا كيران – ترجمة بشير السباعي – دار العالم الثالث – الطبعة الأولى – 2004م.
- الإيضاح في علل النحو ـ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق الزجاجي ـ تحقيق مازن المبارك ـ دار النفائس ـ القاهرة ـ بيروت.

- البحر المحيط في اصول الفقه – الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت 794هـ) ضبط نصوصه وخرّج احاديثه وعلّق عليه الدكتور محمد محمد تامر – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ط1 – 1421هـ – 2000م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة – للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي – تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم – طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه – ط1 – 1384هـ – 1965م.
- بيان إعجاز القرآن/ لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (319 – 388هـ) ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن – حقّقها وعلّق عليها محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر.
- تأريخ الأدب العربي – كارل بروكلمان – نقله الى العربية د.عبد الحليم النجار – دار الكتاب الإسلامي – مطبعة ستار – الطبعة الاولى – 1426 هـ – 2005م.
- تأريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والإسلامية في أوربا حتى بداية القرن العشرين – يوهان فوك – نقله عن الألمانية عمر لطفي العالم – دار المدار الإسلامي – بيروت – لبنان – الطبعة الثانية – 2001 م.
- تأريخ الرسل والملوك – أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (224 – 310 هـ) – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – دار المعارف – القاهرة – الطبعة الخامسة.

- تأريخ الشعوب الإسلامية – كارل بروكلمان – نقله الى العربية نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت – الطبعة الثالثة – 1960 م.
- تأريخ الفلسفة الحديثة – وليم كلي رايت – ترجمة محمود سيد أحمد – تقديم ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام – التنوير للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – 2010 م.
- تأريخ القرآن – تيودور نولدكه – فريد ريش شفالي – نقله الى العربية وحققه جورج تامر– دار نشر جورج المز – هيلد سهايم – زوريج – نيويورك – باذن دار نشر ومكتبة ديت ريش – فيسادن – 2000 م.
- تاريخ اللغات السامية (إسرائيل ولفنستون) ــ القاهرة ــ 1929م.
- ترجمة معاني القرآن وتطور فهمه عند العرب – عبد الله عباس الندوي – دار الفتح – مكة المكرمة – 1972 م.
- تطور القرآن التأريخي – كانون سل – ترجمة مالك سلماني – لندن بريطانيا – الطبعة الرابعة – 1923 م.
- التطور النحوي، برجستراسر، تحقيق رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة،ودار الرفاعي بالرياض،(1403هـ/ 1982م).
- التضاد في ضوء اللغات السامية، دراسة مقارنة ـ الدكتور ربحي كمال ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ لبنان ـ 1975 م.
- التعبير الفني في القرآن – د. بكري الشيخ أمين – دار الشروق – ط1 – 1393هـ – 1973م.

• التعريفات- السيدعلي بن محمد الجرجاني - دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - 1424هـ - 2003م.
• تفسير القرآن العظيم - الإمام الجليل الحافظ عماد الدين، أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى سنة 774هـ) - بيروت - لبنان - دار المعرفة للطباعة والنشر - 1388هـ - 1969م.
• حضارة العرب - د. غوستاف لوبون - نقله الى العربية عادل زعيتر - الهيئة المصرية للكتاب - 2012 م.
• الحضارة العربية - جاك ريسلر - تعريف الدكتور خليل أحمد خليل - منشورات عويدات - بيروت - باريس.
• حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين _ الدكتور أحمد سوسه _ الجمهورية العراقية - منشورات وزارة الأعلام _دار الرشيد _1980م.
• حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة - برتراند رسل - ترجمة فؤاد زكريا - عالم المعرفة - العدد 315 - رجب 1430 هـ -يوليو 2009م.
• حياة محمد - إميل درمنغم - نقله الى العربية عادل زعيتر - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية - 1988 م.
• دراسات اسلامية - د. حسن حنفي - دار التنوير العربي للطباعة والنشر -الطبعة الأولى 1982م .

- دفاع عن الإسلام - لورا فيشيا فاغليري - نقله الى العربية منير البعلبكي - بيروت - لبنان - دار العلم للملايين - الطبعة الخامسة - 1981 م.
- دفاع عن القرآن ضد منتقديه - د. عبد الرحمن بدوي - ترجمة كمال جاد الله - الدار العالمية للكتب والنشر.
- دراسات في فقه اللغة ـ د. صبحي الصالح - بيروت - دار العلم للملايين - الطبعة الثانية - 1388هـ - 1968م.
- دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي ـ ترجمها عن الألمانية والانجليزية والفرنسية الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ كانون الثاني ـ 1986م.
- دلائل الإعجاز/ تأليف الشيخ الإمام عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (المتوفى سنة 471هـ أو 474هـ) - قرأه وعلّق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر - القاهرة - مكتبة الخانجي - الشركة الدولية للطباعة - الطبعة الخامسة - 1424هـ - 2004م.
- دلالة الألفاظ ـ د.ابراهيم أنيس ـ الطبعة الثانية ـ 1963 م.
- ديوان عبيد بن الأبرص - تحقيق المستشرق جيمس شارل ليال - دار المعارف.
- الرسالة ـ للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي (150 ـ 204ه) ـ تحقيق أحمد محمد شاكر ـ مكتبة دار التراث ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ 1426هـ ـ 2005م.

- رسائل الجاحظ – لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ) – تحقيق عبد السلام محمد هارون – الناشر مكتبة الخانجي بمصر – ط1 – 1399هـ – 1979م – السيرة النبوية وكيف حرّفها المستشرقون/ ترجمة محمد عبد العظيم – الرياض – الطبعة الثانية – 1990 م.
- الشعر والشعراء/ لابن قتيبة – تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر – القاهرة – دار المعارف.
- – صورة الإسلام في أوربا في القرون الوسطى– ريتشارد سوذرن– ترجمة د. رضوان السيد – المدار الإسلامي – بيروت – لبنان – 2006 م.
- الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها/ أبو الحسن أحمد بن فارس (ت395هـ) – حقّقه وقدّم له مصطفى الشومي – بيروت – لبنان – مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر – 1382هـ – 1963م.
- طبقات فحول الشعراء/ محمد بن سلام الجمحي – قرأه وشرحه محمود أحمد شاكر – دار المدني بجدة.
- العقيدة والشريعة والإسلام – المستشرق اجناس جولد تسهير – نقله الى العربية محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلى حسن عبد القادر – دار الرائد العربي – بيروت – لبنان – (طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري بتأريخ فبراير 1946 م).
- عمدة القاري – العيني – تحقيق دار إحياء التراث العربي – دار إحياء التراث العربي – بيروت.

- الفصول في الأصول - الجصاص - تحقيق د.عجيل جاسم النشمي - الطبعة الأولى - 1405 هـ.
- فقه اللغات السامية ـ كارل بروكلمان ـ ترجمه عن الألمانية الدكتور رمضان عبد التواب ـ مطبوعات جامعة الرياض ـ 1397هـ _ 1977م.
- فقة اللغات العاربة المقارن/ مسائل وآراء _ خالد إسماعيل _أربد 1421هـ _2000م.
- الفكر الاستشراقي - تاريخه وتقويمه - محمد الدسوقي - مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي - 1996م.
- فلسفة المنصوبات في النحو العربي ـ أ. د. عائد كريم علوان الحريزي ـ العراق ـ 2008 م.
- علم اللغة العربية - مدخل تأريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية/ د. محمود فهمي حجازي - القاهرة - دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع - د.ت.
- العواصم من القواصم ـ أبو بكر بن العربي (ت 543 ه) ـ مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة ـ د. ت.
- في الأدب الجاهلي ـ طه حسين ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة التاسعة عشرة.
- قراءة نقدية في «تأريخ القرآن» للمستشرق ثيودور نولدكه- حسن علي حسن مطر الهاشمي - دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع - الطبعة الاولى - 1435 هـ - 2014 م.

- القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم – دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة – د. موريس بوكاي – مكتبة مدبولي– القاهرة الطبعة الثانية– 2004 م.
- القرآن في محيطه الخارجي – إعداد جبرائيل سعيد رينولدز – منشورات الجمل – بيروت – بغداد – 2012 م.
- القرآن – نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره – بلاشير – ترجمة رضا سعادة – بيروت – الطبعة الاولى – 1974م.
- قصص القرآن الكريم، ودلالياً وجمالياً _ الدكتور محمود البستاني – مؤسسة السبطين «عليهما السلام» العالمية– مطبعة برهان – الطبعة الأولى – 1425 هـ.
- الكتاب ـ سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبرـ تحقيق عبد السلام هارون ـ القاهرة ـ بولاق.
- لسان العرب ـ للإمام العلامة ابن منظور (630هـ ـ711هـ) ـ نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه ـ مكتب تحقيق التراث ـ دار احياء التراث العربي ـ مؤسسة التاريخ العربي بيروت ـ لبنان ـ ط2 ـ (1413هـ ـ1993م).
- اللغات السامية ـ تيودور نولدكه =ـ ترجمه عن الألمانية الدكتور رمضان عبد التواب ـ مكتبة دار النهضة ا العربية ـ المطبعة الكمالية.
- اللغة ـ ج – فندريس – ترجمة – الدواخلي والقصّاص – القاهرة – مطبعة دار البيان.

- اللغة العربية معناها ومبناها/ د. تمام حسّان – الهيئة المصرية العامة للكتاب – مطابع الهيئة المصرية للكتاب – 1973م.
- اللغات في القرآن – اسماعيل بن عمرو المقريء – حققه ونشره صلاح الدين المنجد – مطبعة الرسالة – القاهرة – الطبعة الأولى – 1369هـ – 1946م.
- لغات القبائل الواردة في القرآن – تأليف الإمام أبي عبيدة القاسم بن سلام (157هـ – 224م) – كتبها خالد حسن أبو الجود.
- في الأدب الجاهلي ـ طه حسين ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الطبعة التاسعة عشرة.
- مجمع البيان في علوم القرآن/ لمؤلفه الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي – وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه الفاضل المتتّبع الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاّتي – بيروت – دار إحياء التراث العربي – 1397هـ.
- محمد في مكة – و. مونتجمري وات – ترجمة عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى – د. احمد شلبي – الهيئة المصرية للكتاب – 2002 م.
- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو ـ تأليف الدكتور مهدي المخزومي ـ دار الرائد العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الثانية ـ (1406هـ ـ 1986م).
- مذاهب التفسير الإسلامي – المستشرق اجناس جولدتسهير –

ترجمة د. عبد الحليم النجار – دار اقرأ – بيروت – لبنان – الطبعة الخامسة – 1413 هـ – 1992 م.

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها/ العلاّمة السيوطي – شرح وتعليق محمد جاد المولى بك، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي البجاوي – صيدا – بيروت – المكتبة العصرية – 1408هـ – 1987م.
- المستشرقون وترجمة القرآن الكريم – د. محمد صالح البنداق – دار الافاق الجديدة – بيروت –الطبعة الاولى – 1400 هـ – 1980 م.
- المستشرقون والدراسات القرآنية –الدكتور محمد حسين علي الصغير– دار المؤرخ العربي – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى – 1420هـ – 1999م.
- مسؤولية المثقف – الشهيد الدكتور علي شريعتي – ترجمة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا – مراجعة علي حسين شعيب – مؤسسة العطار الثقافية – الطبعة الأولى – 1426هـ – 2005م.
- مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التأريخية – د. ناصر الدين الأسد – دار المعارف بمصر – الطبعة الخامسة.
- المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم، انكليزي، عربي – د. محمد عناني – الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان – القاهرة – مصر – الطبعة الثانية – 2006م

- معارك في سبيل الإله، الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام – كارين أومسترونغ – ترجمة فاطمة نصر، د.محمد عناني – الطبعة الأولى – 2000م.
- المفسر ومستويات الاستعمال اللغوي – أ.د.علي كاظم أسد ـ كلية الآداب جامعة الكوفة ـ دار الضياء للطباعة والتصميم ـ النجف الأشرف ـ الطبعة الأولى ـ1428 هـ ـ2007م.
- المفضليات – محمد بن المفضل الضبي – تحقيق المستشرق جيمس شارل ليال.
- مقاييس اللغة/ لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (المتوفى سنة 395هـ) – اعتنى به الدكتور محمد عوض مرعب وفاطمة محمد أصلان – بيروت – دار إحياء التراث العربي – 1429هـ – 2008م
- – مكة في دراسات المستشرقين – المستشرق البلجيكي الأب لامنس، والمستشرق البريطاني البروفيسور كستر – المركز الاكاديمي للأبحاث – بيروت – الطبعة الاولى – 2014.
- من أسرار اللغة ـ د. ابراهيم انيس ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ مطبعة محمد عبد الكريم حسان ـ القاهرة ـ الطبعة الثامنة.
- منع تدوين الحديث، قراءة في منهجة الفكر وأصول مدرستي الحديث عند المدرستين – السيد علي الشهرستاني – مؤسسة الرافد – قم – الطبعة الرابعة – 1430 هـ – 2009 م.

- موسوعة الأديان الحية، أديان النبوات، الأديان السماوية –ريتر – ترجمة د.عبد الرحمن عبد الله الشيخ – مطابع الهيئة المصرية للكتاب–القاهرة – الطبعة الأولى – 2010 م.
- مولد اللغة ـ الشيخ أحمد رضا العاملي ـ بيروت.
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء – لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الانباري (ت سنة 577هـ) – تحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي – مكتبة الاندلس – بغداد – ط2 – تشرين الثاني – 1970م.
- – نقد الخطاب الاستشراقي – د. ساسي سالم الحاج – دار المدار الإسلامي – الطبعة الاولى – 2002م.
- نقد كتاب في الشعر الجاهلي – محمد الخضر حسين – القاهرة – 1926.
- نهاية الأرب في فنون العرب، النويري، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ى، 1374هـ/ 1955م.
- الوشائج بين السريانية والعربية/ هيئة اللغة السريانية في المجمع العلمي – منشورات المجمع العلمي – مطبعة المجمع العلمي – 1421هـ – 2000م.

الرسائل الجامعية

- إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي، قديمه وحديثه – أطروحة دكتوراه – محمد غانم شريف – إشراف أ. م. د. إبراهيم محمد محمود الحمداني – كلية التربية – جامعة الموصل – 2011م.

المجلات

- مجلة الأزهر(الملحق) 1390هـ - 1970م - موضوع (المستشرقون والإسلام) للأستاذ إبراهيم اللبان.
- مجلة دراسات استشراقية – السنة الثانية – العدد 3 – شتاء 2015م - 1436 هـ - موضوع (دراسات كولدتسهير القرآنية) للأستاذ سعيد مجيد بور طباطبائي.
- مجلة عالم المعرفة – العدد 12- تراث الإسلام- موضوع الشريعة الإسلامية – شاخت.



السيرة العلمية للباحث

الدكتور عادل عباس هويدي النصّراوي

- محل الولادة: النجف الأشرف، جمهورية العراق
- تأريخ الولادة: 10 من ذي الحجة لسنة 1377هـ - الموافق 28 حزيران لسنة 1958م.
- حاصل على شهادة البكالوريوس في الهندسة المدنية.
- تخرج في كلية الآداب - جامعة الكوفة، وحصل على شهادة البكالوريوس في اللغة العربية وآدابها سنة 2002/ 2003م.
- حاصل على شهادة الماجستير من الكلية نفسها عن رسالته الموسومة (الظواهر اللغوية في كتب إعجاز القرآن حتى نهاية القرن الخامس الهجري) سنة 2006م.
- حاصل على شهادة الدكتوراه من الكلية نفسها عن اطروحته الموسومة (الجهود اللغوية والنحوية عند ابن معصوم المدني المتوفى سنة 1120هـ).

- له أكثر من 25 بحثاً منشوراً في المجلات المحكّمة.
- له أكثر من 35 مقالاً منشوراً في المجلات العامة.

المؤلفات المطبوعة

- الجهود اللغوية والنحوية عند ابن معصوم المدني – 2012م.
- ثلاث رسائل في تجويد القرآن الكريم – دراسة وتحقيق – 2013م.
- نصيحة الضال في الإمامة للشيخ محمد رضا الغرّاوي – دراسة وتحقيق – 2013م
- السيد علي خان المدني وآثاره العلمية – 2014م.
- التوجيه الدلالي لآيات الاحكام – دراسة تحليلية – 2015م.
- إشكالية البعد التأريخي للقرآن – دراسة تأسيسية لتاريخ بعض السور القرآنية – 2015م.
- إعجاز القرآن – دراسة في ضوء المقاربات اللغوية – 2016م.
- إشكالية فهم النصّ القرآني عند المستشرقين – 2016 (وهو الكتاب الذي بين يديك)

المؤلفات تحت الطبع

- المنهج الرياضي في دراسة اللغة والشعر – دراسة صوتية معجمية عروضية.
- المشتقات للميرزا محمد صادق التبريزي – دراسة وتحقيق.

- الأنساق الدلالية للصوت اللغوي - بحوث تطبيقية في القرآن الكريم.
- قواعد التجويد للعلامة السيد محمد الجواد العاملي - دراسة وتحقيق.

الفهرس



الدكتور عادل عباس هويدي النصّراوي

تأريخ الولادة : 10 من ذي الحجة لسنة 1377هـ - الموافق 28 حزيران لسنة 1958م .

حاصل على شهادة البكالوريوس في الهندسة المدنية .

تخرج في كلية الآداب - جامعة الكوفة . وحصل على شهادة البكالوريوس في اللغة العربية و آدابها سنة 2002/2003م .

حاصل على شهادة الماجستير من الكلية نفسها عن رسالته الموسومة (الظواهر اللغوية في كتب إعجاز القرآن حتى نهاية القرن الخامس الهجري) سنة 2006م.

حاصل على شهادة الدكتوراه من الكلية نفسها عن اطروحته الموسومة (الجهود اللغوية والنحوية عند ابن معصوم المدني المتوفى سنة 1120هـ) .



لبنان - بيروت / الحمرا

تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+

daralrafidain@yahoo.com

info@daralrafidain.com

www.daralrafidain.com





56Laurel Cres. London, Ontario, Canada

Tel: +1 2266783972

N6H 4W7

opuspublishers@hotmail.com